
فريق عمل الكتب الألكترونية لشبكة ومنتديات
جامع الأئمة عليهم السلام الإسلامية
بحوث في صلاة الجمعة
بحوث في صلاة الجمعة
تقريراً لأبحاث آية الله العظمى استاذ الجيل
السيد الشهيد محمد الصدر(قدس)
PDF
Adobe

# بحوث
# في صلاة الجمعة

تقريراً لأبحاث آية الله العظمى

السيّد الشهيد محمّد الصدر قدس سره



**تقرير**

**مؤسسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر**

صدر، محمد، ١٩٤٣- ١٩٩٩م.
بحوث في صلاة الجمعة: تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيّد الشهيد محمد الصدرقدس سره/
تقرير مؤسسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر. -قم: المحبين، ١٤٣٢ق. = ٢٠١١م. = ١٣٩٠ش.
٣٨٧ص
ISBN ٩٨٧- ٦٠٠- ١٣١٠- ٠٣٠- ٠: ١٠٠٠٠٠ ريال
فهرست نويسى بر اساس اطلاعات فيپا
كتابنامه: ص. [٣٦٩] -٣٨٧؛ همچنين؛ صورت زير نويسى.
١. نماز جمعه. الف. موسسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر. ب. عنوان.
BP ١٨٧/٥/ ٣ب ٤ص ٢٩٧/٣٥٣

## بحوث في صلاة الجمعة


- ✓ المؤلف: آية الله العظمى السيد الشهيد محمد الصدر قدس سره
- ✓ الناشر: محبين «للطباعة والنشر»
- ✓ العدد: ٢٠٠٠
- ✓ المطبعة: النهضة
- ✓ الطبعة: الأولى (١٤٣٢هـ - ٢٠١١م)
- ✓ السعر: ١٠٠٠٠ تومان
- ✓ الزينگراف: مدين
- ✓ رقم الإيداع الدولي: ٠- ٠٣٠- ١٣١- ٦٠٠- ٩٧٨


مركز التوزيع: مؤسّسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر
نقال: ٩٨٩١٢٧٤٧٣٨٥٢+ - أرضي: ٧٨٣٣٣٣٧- ٢٥١- ٩٨+


بسم الله الرحمن الرحيم
شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

بسم الله الرحمن الرحيم

في خضمّ الهجمة الشرسة ضدّ الشعيرة الإلهيّة العظيمة - أعني صلاة الجمعة- وفي زمن الطاغية الدكتاتور- هدّام العراق- وما كانوا يبثّون ضدّها من إشاعات لا تمتّ إلى الصحّة بشيء، انبرى إمامنا - إمام الجمعة - السيّد الوالد قدس سره لتخطّ أياديه أروع المعاني وأحلى الكلمات بأسمى معاني الشعور بالمسؤليّة الملقاة على عاتقه ليلقي على مسامع تلامذته درساً - في خارج الفقه- حول صلاة الجمعة من الناحية الفقهيّة والاجتماعيّة والاستدلاليّة بأعلى أشكال الاستدلال، والذي أثبت به أحقيّة صلاة الجمعة؛ لتخرس به ألسن الكثير من الذين كانوا يعادون هذه الشعيرة المقدّسة بدون حقّ ولا كتاب منير، معلنين بذلك ابتعادهم عن الدين وأحكامه مع شديد الأسف.

فهذا الكتاب الذي بين يديك أيّها القارئ العزيز يضع لك كلّ ما يخصّ تلك الصلاة وما يدور حولها في الخارج، إلّا أنّ أيادي الغدر والإثم الصدّاميّة حالت دون إكمال هذا البحث الجليل القدر معلنة استشهاده قدس سره لتبقى الصفحات التي بين أيدينا أمانة يجب علينا إظهارها الى النور، وقد جاء ذلك اليوم بفضل الله ورحمته وتوفيقه، فله الفضل والمنّة، وله الحمد على ذلك أوّلاً وآخراً.

ونسأله الله أن يتقبّل منّا هذا العمل، ويجزي القائمين عليه خير الجزاء، إنّه ولي كلّ نعمة ومنتهى كلّ غاية.



مقتدى الصدر

يوم الأحد ١٥/ ربيع الثاني/ ١٤٣٢

بسم الله الرحمن الرحيم 

الحمد لله ربِّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، المبعوث رحمةً للعالمين، محمّد المصطفى وعلى آله الطيّبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم إلى يوم الدين.

وبعد؛

لا يخفى على المؤمنين (أعزّهم الله تعالى) ما لعلم الفقه من أثرٍ كبير وفائدةٍ عظيمةٍ في حياة البشريّة وفي إحياء الشريعة الحقّة، ولذا كان كلّ ما يصبّ في إثراء وإغناء هذا العلم الشريف تعظيماً للشريعة وإحياءً لمبادئها وقيمها السامية.

إنّ جهود علمائنا الأبرار (قدّس الله أرواحهم) لا يمكن أن تذهب هدراً؛ لأنّها جاءت بعد عناء طويل على مرّ العصور، فتحمّلوا على إثرها الكثير من المصاعب والمحن للنهوض بهذا الثقل الكبير؛ وذلك أنّهم أدركوا أنّ حياة الشريعة واستمرارها متوقّفةٌ على جهادهم بدمائهم ومدادهم، فلم يألوا جهداً في السبق إلى الجهاد علماً وعملاً، بل كانوا مسارعين في هذه الميادين، حتّى أنّ غير واحدٍ منهم دفع الثمن غالياً في هذا الطريق، فزهقت أرواحهم وأُريقت دمائهم ضريبةً لثباتهم وصمودهم.

وممّن وفّق في هذا السبيل آية الله العظمى أُستاذ الجيل السيّد الشهيد محمّد الصدر(قدس سره)؛ إذ امتزج دمه الطاهر بمداده الثائر، فطوبى له وحسن مآب.

وما في هذا الكتاب المستطاب (بحوثٌ في صلاة الجمعة) إنّما هو رشحةٌ

من رشحات ذلك الفكر السيّال، وهو عبارةٌ عن دروس بحثه المبارك، التي ألقاها في مسجد الرأس الشريف في النجف الأشرف على ساكنه آلاف التحيّة والثناء.

وقد وفّقت مؤسّستنا إلى تقرير هذه الأبحاث بالصورة الماثلة بين يديك عزيزي القارئ. ويعود تاريخ إلقاء هذه الأبحاث إلى الأربعاء المصادف٤/ ربيع الأوّل/ ١٤١٩ وحتّى يوم الأربعاء المصادف١/ ذي القعدة/ ١٤١٩، إذ بلغت مجموع الدروس في هذه المدّة ٩١ درساً.

ومن الجدير بالذكر أنّ هذه الأبحاث انتهت في يوم الأربعاء الموافق ١/ ذي العقدة/ ١٤١٩ هـ ، أي: قبل شهادة السيّدقدس سره بيومين، حيث كان من المقرّر الاستمرار فيها، إلّا أنّ الأقدار شاءت رحيل هذا الجبل الأشمّ. وقد اتّضح لنا هذا الأمر من آخر عبارةٍ أفادها في مجلس الدرس، أعني: قوله: (ونكمل إذا بقيت الحياة)؛ حيث إنّ فحواها هو أنّ هذه الأبحاث مستمرّة في هذا الباب، فإنّا لله وإنّا إليه راجعون.

فالحمد لله تعالى الذي وفّقنا مرّةً بعد أُخرى إلى تحقيق وتنقيح علوم هذا العالم الإلهي، ونسأله تعالى المزيد. وما كان في هذه الأبحاث من عمقٍ وقوّة مطالب فإنّه غيضٌ من فيضٍ، وقليل من كثير، وإن كان فيها نقصٌ - لا سامح الله- فهو منّا بلا شكّ ولا ريبٍ.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين.

ليلة الثامن عشر من ربيع الأوّل/ ١٤٣٢

مؤسّسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر

# تمهيد

اتّفق الفقهاء على مشروعيّة صلاة الجمعة وعلى أصل وجوبها في الجملة، فمن قائلٍ بالوجوب التعييني وآخر بالتخييري: مطلقاً أو مشروطاً. وأمّا القول باستحبابها فلا معنى له، إلّا أن يكون المراد أفضل فردي الواجب التخييري.

واقتصر المشهور في بحثهم هذا على عصر الغيبة، وسيتبيّن أن لا موضوعيّة للغيبة في الوجوب والعدم؛ لاشتراك عصر الحضور معه في عدم بسط يد السلطان العادل، واستبعاد اختصاص الوجوب بزمن الحضور؛ ضرورة أنّ «**حلال محمّدٍ حلالٌ أبداً إلى يوم القيامة**»[1] ومقتضى عموميّة الخطاب للمكلّفين، لَمن كان وسيكون، حسبما أُشير إليه بقوله تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلى ذِكْرِ اللهِ**﴾[2].

وعليه فالبحث أعمّ من زمن الغيبة والحضور مع عدم بسط اليد، ولنعبّر عنه بعصر (الهدنة) في قبال زمن بسط يد السلطان العادل. ومع تحقّق الثاني فلا كلام؛ إذ هو عليه السلام أعرف بتكليفه، والكلام في الأوّل كذلك في حقّه عليه السلام، إلّا أنّ الخلاف في النائب العامّ، أي: الحاكم الشرعي فيما لو قيل



---

(١) الكافي ١: ٥٨، باب البدع والرأي والمقاييس، الحديث ١٩، وبصائر الدرجات: ١٤٨، الجزء الثالث، الباب ١٣، الحديث ٧.

(٢) سورة الجمعة، الآية: ٩.

بالولاية العامّة أو قيل بعدمها، وفيما لو كان مبسوط اليد أم لم يكن؛ إذ يقع البحث في حكمه وتكليفه، كما سيتّضح عند الكلام في الشرائط.

واستيفاء المقال في حكم صلاة الجمعة يقع في مقامين:

الأوّل: في حكمها الأوّلي بغضّ النظر عن الشروط المحتملة.

والثاني: في حكمها مع تحقّق ما أُعتبرت شرطيّته.

## المقام الأول

## حول حكم صلاة الجمعة الأولي

## مع قطع النظر عن الشروط

وفيه جهاتٌ من البحث:

### الجهة الأولى: حول أدلة وجوب صلاة الجمعة تعيينا

أُستدلّ على الوجوب بالكتاب والسنّة والإجماع.

**الاستدلال بالكتاب على وجوب الجمعة**

أمّا الكتاب العزيز فآياتٌ:

منها قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلى ذِكْرِ الله وَذَرُوا الْبَيْعَ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[1]. بتقريب: أنّها تأمر بالسعي، والأمر يدلّ على الوجوب وضعاً، فالسعي إليها واجبٌ، وظاهره الوجوب التعييني. وبغضّ النظر عمّا أُورد على هذا الاستدلال، إلّا انّه معلّقٌ على تحقق النداء، وكلامُنا الآن في وجوبها من دون شرطٍ.

(١) سورة الجمعة، الآية: ٩.

**نقد الاستدلال بالآية ودفعه**

وقد يقرّب الاستدلال بالآية بنحوٍ آخر لا يدلّ على الوجوب.

منها: أن يُقال: إنّ الصلاة المذكورة في الآية مجملةٌ؛ إذ قد يُراد منها صلاة الظهر يوم الجمعة.

ويمكن الجواب عنه:

أوّلاً: بإلغاء خصوصيّة غير صلاة الجمعة، أعني: صلاة الظهر؛ لوضوح أنّ صلاة ظهر يوم الجمعة كغيرها من الأيّام.

وثانياً: بعدم احتمال حرمة البيع عند النداء لصلاة الظهر من يوم الجمعة.

وثالثاً: أنّ الآية غير مشرّعةٍ للوجوب ابتداءً، بل نزَلت لعلاج إشكاليّةٍ اجتماعيّةٍ آنذاك من البيع والشراء حال إقامة الصلاة، فالآية للتحفّظ على حكمٍ سابقٍ.

ورابعاً: بإجماع المفسّرين على أنّ المراد في الآية صلاة الجمعة، ويعضده ارتكاز المتشرّعة وأخبارٌ لا تخلو من ضعفٍ، ويكفي الإجماع والارتكاز.

ومنها: أنّ يُقال: أنّ الآية ليست في مقام تشريع صلاة الجمعة، بل للزجر عن حالة حدثت آنذاك، فنهت عن البيع وعن غيره من منافياتها - وذكر البيع تمثيلٌ للغالب من المنافيات- فلا دلالة فيها على الوجوب.

ويُلاحظ عليه

أوّلاً: أنّ ما ذُكر هذا مع صحّته لا ينافي التشريع، ولو في هذه المرتبة المتأخّرة، أي: أنّ علاجها وزجرها عن البيع عند النداء لا ينافي استفادة الوجوب من الآية نفسها.

وثانياً: أنّ الآية دالةٌ على جعل الصلاة في مرحلةٍ سابقةٍ بالالتزام. وكونُه - أي: جعل الصلاة السابق- مجملاً تامٌّ بدواً، إلّاأنّ إجماله يرتفع بضمّ هذا الجعل الأخير من حرمة البيع عند النداء؛ إذ لا يُحتمل أن يكون الأمر الأوّل على درجةٍ من الشدّة دون متعلّقاته، فالوجوب متحقّقٌ، أي: حُرمةُ البيع، فإن ضممنا إليها وجود الأمر بالصلاة، كشف أنّ الأمر بالصلاة وجوبي.

ومنها: أن يُقال بعدم دلالة صيغة (افعل) على الوجوب، بل هي لجامع الطلب.

والجواب عنه: ما حقّقناه في الأُصول من ثبوت الدلالة، وإن اختلف منشؤها من الوضع أو العقل أو الإطلاق[1].

ومنها: أن يُقال: إنّ الآية تأمر بالسعي، وهو غير الصلاة.

وأنت خبيرٌ: بأنّ الأمر بالسعي مقدّمة للصلاة، فتدلّ بالملازمة على وجوب ذي المقدّمة، أو تدلّ بالأولويّة عليه؛ لأنّ ذي المقدّمة أشرف.

نعم، قد يسعى ولا يتيّسر له الصلاة، ولا يضرّ بالاستدلال؛ لورود الآية مورد الغالب من تحقّق الصلاة مع السعي. هذا مع إمكان القول بوجوب السعي نفسيّاً.

### تفسير الذكر بالقرآن والرسول والخطبة والجواب عنه

ومنها: أن يُقال: إنّ الآية أمرت بالسعي إلى ذكر الله، وصلاة الظهر ذكرُ الله أيضاً، بل فسِّر ذكرُ الله تعالى بكلٍّ من الدعاء[2]



(١) أُنظر: منهج الأُصول ٣: ٢٠٥-٢٢٥، مبحث الأوامر، المبحث الثاني: في صيغة الأمر.

(٢) راجع تفسير القرآن الكريم (لصدر المتألّهين) ٣: ١٧٤، تفسير سورة البقرة، وغيره.

والقرآن[١] والنبيّ صلى الله عليه وآله[٢]، وكذا بأمير المؤمنين عليه السلام[٣]، كما فسِّر بالخطبة أيضاً، حسبما أفاده المحقّق الخوئي قدس سره[٤].

ويمكن التأمّل فيما ذُكر طرّاً:

أمّا تفسير قوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ﴾ بالسعي إلى صلاة الظهر يوم الجُمعة فقد مرّ الإجماع وارتكاز المتشرّعة على أنّ المقصود صلاة الجُمعة لا صلاة الظُهر. ولعلّ في قوله تعالى: ﴿مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ﴾ قرينةً على ذلك؛ إذ لا خصوصيّة لصلاة ظهر يوم الجمعة عن ظهر سائر الأيّام.

وأمّا تفسير الذِكر في الآية بالدعاء وبالقرآن فمردودٌ أيضاً؛ للإجماع والارتكاز المذكورين، مع أنّ الدعاء وقراءة القرآن من المستحبّات، وسياق الآية الظاهر في التأكيد على السعي والنهي عن البيع غرضه دفع ما يمنع الواجب، بمعنى لزوم الزجر عن البيع الذي يزاحم هذا الذكر، فلا يكون من المستحبّات.

وأمّا تفسير الذِكر بالنبيّ صلى الله عليه وآله فخلاف الظاهر، وما ورد من تفسير

---

(١) أُنظر: بيان السعادة في مقامات العبادة ٤: ١٨٦، تفسير سورة الطلاق، البرهان في تفسير القرآن ٣: ٣٠٨، تفسير سورة الأنبياء، وغيرهما.

(٢) أُنظر: البرهان في تفسير القرآن ٥: ٤١٣، تفسير سورة الطلاق، نور الثقلين ٥: ٣٦٤، تفسير سورة الطلاق، وغيرهما.

(٣) راجع البرهان في تفسير البرهان ٤: ٥٦٤، تفسير سورة يس، نور الثقلين ٤: ٣٧٧، تفسير سورة يس، وغيرهما.

(٤) مستند العروة الوثقى ١: ١٧، القول في صلاة الجمعة. وراجع أيضاً: مجمع البيان في تفسير القرآن ١٠: ٤٣٤، تفسير سورة الجمعة، الميزان في تفسير القرآن ١٩: ٢٧٣، تفسير سورة الجمعة، وغيرهما.

الذكر به نحو قوله تعالى: ﴿قَدْ أَنزَلَ اللهُ إِلَيْكُمْ ذِكْراً * رَسُولاً يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللهِ مُبَيِّنَاتٍ﴾[1] فدلالته بالقرينة، ومع عدمها فلا دلالة لغةً ولا وضعاً عليه.

قد يُقال: إنّ الآية التي فسّرت الذكر بالنبيﷺ تصلح للقرينيّة على أنّ المراد من الذِكر في القرآن هو النبي، إلّا إذا كان ثمّة صارفٌ. وما أُفيد غير مفيدٍ؛ لأنّها من القرينة المنفصلة، واستعمال اللفظ في معنىً لا يلازم استعماله في نفس المعنى في كلام آخر؛ إذ لا ملازمة بين استعمالاته.

نعم، القرينة المتّصلة يمكنُ فيها ذلك، أي: يكون المذكور متّصلاً بالآية قرينةً على تفسير ما ورد في نفس الآية، وموردنا من القرائن المنفصلة لا المتّصلة.

ولو تنزّلنا عن ذلك والتزمنا بتفسير الذكر في الآية بالنبيﷺ، إلّا أنّه لُوحظ بما هو إمامٌ لصلاة الجمعة؛ إذ هو المصداق الحاصل آنذاك، فالسعي إلى النبيﷺ فيها سعي إلى صلاة الجمعة.

وأمّا تفسير الذكر بأمير المؤمنين عليه السلام فهو - مع ضعف أخباره- من تفسير بطون القرآن، إرشاداً إلى الاعتقادات الحقّة والأُصول دون الفروع، ولا يُؤخذ به في الاستدلالات الظاهريّة.

وأمّا احتمال أنّ المقصود هو السعي إلى الخطبة وأنّ الذكر هو خطبة الصلاة؛ بقرينة قوله تعالى ﴿وَتَرَكُوكَ قَائِماً﴾ أي: تركوك قائماً تخطب، ولم يحضروا الخطبة، فيكون السعي لحضور خطبتي الصلاة واجباً. أو يُقال: إنّ حضور الخطبة مستحبٌّ، والسعي إليها مستحبٌّ أيضاً مع بقاء تفسير الذكر

(١) سورة الطلاق، الآيتان: ١٠-١١.

في الآية بالخطبتين؛ بقرينة إجزاء صلاته للجمعة إن أدرك الساعي نفس الصلاة ولم يدرك الخطبة.

فيمكن المناقشة فيه:

أمّا أوّلاً: فبما مرّ من تفسير الذِكر بالصلاة.

وأمّا ثانياً: فإنّ قوله: ﴿وَتَرَكُوكَ قَائِماً﴾ لا يصلح أن يكون قرينةً على الخطبة؛ إذ القيام متحقّقٌ في الصلاة أيضاً، بل ومن أركانها، وأمّا القيام أثناء الخطبة فهو من باب الاحتياط الواجب، أي: لم نعلم بعدُ على وجه القطع أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان مُلزماً بالقيام أثناء الخطبة، ومع قيام ارتكاز المتشرّعة على أنّه قيام الصلاة.

وأمّا ثالثاً: فإنّ احتمال كون المراد من الذكر الخطبة خلاف الظاهر، ولا يرفع اليد عن الظهور بمجرّد الاحتمال.

وأمّا رابعاً: فيرد على قوله باستحباب السعي لحضور الخطبة: أنّ الأمر بالسعي ظاهرٌ في الوجوب، وإجزاء الصلاة عمّن لم يحضر الخطبة لا يعني استحباب الحضور؛ فقد يكون الحضور واجباً، إلّا أنّه إن لم يُمتثل هذا الواجب - أي: حضور الخطبة- أجزأت صلاته. وبعبارةٍ أوضح: لا ملازمة بين إجزاء صلاة من لم يحضر الخطبة واستحباب حضور الخطبة.

وأمّا خامساً: فإنّ الأمر بالسعي إلى الخطبة - بناءً على أنّ المراد من الذكر هو الخطبة- خارجٌ مخرج الغالب، بمعنى: أنّ من سعى وحضر الخطبة صلّى، ومَن لم يلحق لحضور الخطبة لم يتمكّن من الصلاة؛ إذ قد يحضر الجُمعة مَن يأتي من مسافاتٍ بعيدةٍ، والقادم من بعيدٍ إن فاتتهُ الخطبة فاتتهُ الصلاة أيضاً، فهناك تقارنٌ عادةً بين حضور الخطبة والصلاة، فإذا كان الأمر بالسعي لحضور الصلاة كان أمراً بنفس الصلاة أيضاً.

وأمّا سادساً: فإنّنا قد نقول بوجوب السعي على كلّ حالٍ: سواءً رجّحنا تفسير الذكر بالصلاة -كما هو الراجح- أم لم يترجّح أنّه الصلاة أو الخطبة، فيبقى الذكر مجملاً، ويبقى السعي ظاهراً في الوجوب بلا قرينةٍ صارفةٍ.

### دعوى إفادة الآية الاستحباب وردّها

ومنها: وجودُ القرائن الدالّة على الاستحباب[1].

**الحاصل**: أنّ في الآية عدّة قرائن تفيد الاستحباب:

منها: قوله تعالى: ﴿**ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾. وهذا التعبير يناسب الاستحباب، وإلَّا لكان لسان التحذير والوعيد أنسب.

لا يُقال: إنّ ﴿**خَيْرٌ**﴾ أُستعملت في الواجبات، كما في قوله تعالى: ﴿**وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ**﴾[2].

لأنّا نقول: إنّ الوجوب في الصوم ثبت من غيرها. وبتعبيرٍ آخر: إنّ استعمالُها في الأمر الواجب كان بالقرينة.

ومنها: أنّ ذكرُ أفعل التفضيل ﴿**خَيْرٌ**﴾ يدلّ على الرجحان لا الإلزام؛ إذ لا خيرَ في الحرام. ويعضده استعمال ﴿**خَيْرٌ**﴾ في اللغات الأُخر، فكلمة (بهتر) في الفارسيّة ترادف خير، وهي تعني المفاضلة، أي: في الطرف الآخر خيرٌ أيضاً، لكن هذا أرجح وأفضل. مع أنّ في قوله تعالى: ﴿**خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ**﴾ ذكر المفضول، وهو اللهو والتجارة، وهي لا تخلو من الربح مثلاً، فكلمة (من) حدّدت المفضول، وهذا المفضول ليس من الحرام على إطلاقه، فالفاضل غير لازمٍ، وهو معنى الاستحباب.



---

(١) حسبما أفاده في مستند العروة الوثقى ١: ١٨، القول في صلاة الجمعة.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٤.

ويُلاحظ عليه:

**أولاً**: أنّ كلمة ﴿خَيْرٌ﴾ لا تنحصر بالترجيح بين المستحبّ وغيره لغةً؛ فأصل اللغة يقضي بصدق المفاضلة والرجحان بين الواجب وغيره أيضاً، فيُقال: إنّ أداء الواجب خيرٌ من تركه، ومجرّد صدق المفاضلة لا تعني الاستحباب، فيمكن أن يكون المقصود من الخير جامع الرجحان، بل تقريبه إلى الحصّة الوجوبيّة أولى؛ لقوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا﴾ الظاهر في الوجوب، فلماذا تكون ﴿خَيْرٌ﴾ قرينةً على الاستحباب في الأمر بالسعي، ولا يكون ظاهر وجوب السعي قرينةً على الترجيح الوجوبي في ﴿خَيْرٌ﴾؟! وذلك لأنّ ﴿فَاسْعَوْا﴾ أظهر في الوجوب من ﴿خَيْرٌ﴾ في الاستحباب، وتقديم الأظهر ظاهرٌ.

**ثانياً**: أنّه يكفي في تحقّق خيرٍ مّا وفضلٍ مّا في المرجوح توفّر ربحٍ دنيوي، وهذا بالنظر العُرفي واضحٌ، فالربح والتجارة إن اصطدمت مع الواجبات وإن كانت خسراناً حقيقةً، إلّا أنّ العرف لا يرى تجرّدها من الخير والفضيلة.

**ثالثاً**: أنّ التمسّك باستعمال اللغات الأُخرى غريبٌ غايته؛ إذ التبادر يختلف عند أهل كلّ لغةٍ من ألفاظها، والترادف الحقيقي لا يمكن إثباته؛ إذ ربّ فوارق عقليّة أو نفسيّة أو دقّيّة بين الكلمة العربيّة والكلمة الفارسيّة المؤدّية لمعناها، وعليه فقياس ﴿خَيْرٌ﴾ على كلمة (بهتر) الفارسيّة قياسٌ مع الفارق، ولا أقلّ من الاحتمال المبطل للاستدلال.

ثمّ إنّه عُبّر عن الوجوب التعييني بالوجوب العيني أكثر من مرّةٍ، وهو وإن صحّ في ارتكاز المتشرّعة وكذا في الاصطلاح، إلّا أنّه ليس تعبيراً دقيقاً؛ إذ العيني يقابله الكفائي، والتعييني يُقابله التخييري، وكلامنا في الوجوب التعييني لا العيني؛ إذ لم يُحتمل كفائيّة صلاة الجمعة من أحدٍ.

ومنها: أن يُقال بوجود قرينةٍ متّصلةٍ تدلّ على الاستحباب[١]، أعني: قوله تعالى: ﴿قُلْ ما عِنْدَ الله خَيْرٌ مِنَ اللهْوِ وَمِنَ التِّجارَة﴾ بناءً على ما ذكره بعض مقرّري بحث المحقّق الخوئي قدس سره[٢].

وتقريبه كما مرّ في قوله تعالى: ﴿ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾، كما أنّ الجواب كالجواب عن تلك الآية. نعم، بين الآيتين وجوهٌ من الفرق ووجوهٌ من الاشتراك والاتّفاق.

أمّا الاتّفاق فقد وقع في اللفظ: ﴿خَيْرٌ مِنَ اللهْوِ وَمِنَ التِّجارَةِ﴾ ﴿ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ﴾. ولعلّ الحكمة في ذلك - ولا يخلو تكرارٌ في القرآن من حكمةٍ- الحثّ على صلاة الجمعة والتأكيد عليها زجراً عن المشتهيات المانعة عن حضورها؛ إذ أسباب التواني من الاشتغالات الدنيويّة كثيرةٌ، فلابدّ من التأكيد؛ ليقوى الباعث الديني على الحضور.

وأمّا الفوارق فإليك نزراً منها:

الأوّل: لحاظ جهة العلّيّة في إحدى الآيتين، والمعلوليّة في الأُخرى. فالطاعة علّةٌ للثواب، وقوله: ﴿ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ يفيد أنّ الطاعة خيرٌ، وقوله: ﴿خَيْرٌ مِنَ اللهْوِ وَمِنَ التِّجارَةِ﴾ يفيد الثواب خيرٌ.

الثاني: أنّه وقع التفاضل في آيةٍ مع البيع، أي: خير من البيع، وفي أُخرى فضّل على مطلق اللهو والتجارة، وكأنّ اللهو يصدق على البيع، أو على عنوانٍ عامٍّ من التجارة، والبيعُ من مصاديقه. والغرض: أنّ البيع والمعاملات و... وإن اشتملت على خيرٍ دنيوي، إلّا أنّها لهوٌ. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الحَياةُ الدُّنْيا لَعِبٌ



(١) هذا وإن كان متمّماً للتقريب السادس، إلّا أنّ ذكره مستقلاً لا يخلو من حكمةٍ ظاهرةٍ.

(٢) أُنظر: مستند العروة الوثقى ١: ١٩، القول في صلاة الجمعة.

وَلَهْوٌ﴾[١]. وهذا حال المعاملات والأعمال الدنيويّة المشتملة على الخير، فكيف الأعمال والمعاملات السفهيّة؟!

الثالث: أنّ إحدى الآيتين ذكرت الخير من دون تعليقٍ ﴿قُلْ ما عِنْدَ الله خَيْرٌ مِنَ اللهْوِ وَمِنَ التِّجارَةِ﴾، والأُخرى ذكرته بصيغة الشرط: ﴿ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾.

وهذا التعبير ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ أو ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ ذُكر في جملةٍ من الآيات، فهل له مفهومٌ باعتباره بصيغة الشرط، أي: إن لم تعلموا لم يكن خيراً؟!

والجواب بالنفي والمفهوم ساقطٌ قطعاً. لكن ما هو وجه سقوطه؟

ويمكن الإجابة عنه بأحد وجوه:

الوجه الأوّل: أنّ مثل هذه التعابير مسوقةٌ لإرادة المنطوق لا المفهوم، فكأنّ فيها قرينةً حاليّةً أو عقليّةً على عدم المفهوم هنا.

الوجه الثاني: أنّ المقصود من الجملة الشرطيّة التنبيه والالتفات إلى جهل المخاطب، لا ثبوت مفهوم حقيقي، أي: أنّ الأمر هو هكذا، أي: هو خيرٌ علمت أم لم تعلم، لكنّك لا تعلم.

الوجه الثالث: أنّ الشرط في مقام الإثبات، والثبوت على حاله لا شرط فيه، أي: إنّ هذا الأمر في واقعه خيرٌ، لكنّكم قد تعلمون به أو لا تعلمون.

الوجه الرابع: أن يُقال: إنّ المذكور ليس جزاء الشرط حقيقةً، بل الجواب نحو قوله: إنّكم تفوزون، أو: أنا أخبركم به. والتأويل وإن كان خلاف الظاهر، إلّا أنّه لابدّ منه مع فرض الإشكال.

---

(١) سورة محمّد، الآية: ٣٦.

## حول التحقيق في دلالة الآية على المطلوب

هذا تمام الكلام في الإشكالات على الاستدلال بالآية لوجوب صلاة الجمعة تعينياً مع غضّ النظر عن الشروط، ولم يبقَ إلّا أنّ الآية علّقت وجوب السعي إلى الصلاة على النداء لها. وبناءً عليه قلنا: إنّ صلاة الجمعة بعد النداء تجب تعينياً، خلافاً للمشهور القائل بالتخيير أو الاستحباب حتّى بعد تحقّق النداء.

ثمّ إنّ الوجوب التعييني لصلاة الجمعة منوطٌ بأحد سببين: تحقّق النداء، أو اجتماع عددٍ معيّنٍ بشرطٍ خاصٍّ.

ويمكن تقريب ذلك بصراحة الآية في الوجوب عند النداء، ومفهومها عدم الوجوب إن لم يكن النداء، وهو مقيّدٌ بالأخبار المعيّنة للعدد في الوجوب، أعني: وجوب الجمعة إذا اجتمع خمسة أو سبعة بحسب الروايات[1]، ومفهوم الآية عدم الوجوب مع عدم النداء بإطلاقه الشامل للصور المختلفة، فيقيّد هذا الإطلاق المفهومي بمنطوق أخبار اجتماع العدد المذكور.

والمراد من النداء الأمر بها ممّن تجب طاعته، فتجب وإن لم يجتمع العدد، بل به يجب الاجتماع، فالاجتماع مقدّمة واجب حينئذ يجب تحصيلها، أو مقدّمة وجود لا مقدّمة وجوب، ومع عدم النداء فاجتماع العدد مقدّمة وجوب لا واجب، لكن النداء أوضح في الوجوب؛ إذ لا تخيير بعد النداء، وأمّا الاجتماع من غير نداءٍ فيُقال بالتخيير فيه أحياناً.

والظاهر أنّ مطلق اجتماع العدد – خمسة أو سبعة أحدهم الإمام– غير كافٍ في تحقّق وجوب الصلاة؛ إذ قد يجتمع هذا العدد من دون قصدٍ عند



(١) سيأتي البحث في الروايات الدالّة على اعتبار العدد في صلاة الجمعة إن شاء الله تعالى.

زوال يوم الجمعة، والشرط أن يقع الاجتماع بقصد الصلاة، فإذا اجتمعوا بهذا القصد تحقّق شرط الوجوب العيني، فوجب عليهم وعلى مَن حولهم حوالي أحد عشر كيلو متراً.

### حول المراد من الولاية وحدودها

ثمّ إنّ النداء تحقّق في عصر نزول القرآن بأمر النبيّ صلى الله عليه وآله، ولا إشكال في وجوب إجابة النبيّ صلى الله عليه وآله؛ لأنّ له الولاية التشريعيّة العامّة - وهي غير الولاية التكوينيّة- ووجوب إجابته صلى الله عليه وآله مبني على وجوب طاعته، ولا ربط له ببحث الولاية التكوينيّة، فله صلى الله عليه وآله الولاية التشريعيّة المطلقة، ولا إشكال في ذلك. نعم، لم يكن جملةٌ من الصحابة يأتمر بأمر النبيّ صلى الله عليه وآله، فكان يبيع ويتجوّل في الأسواق والنبي قائمٌ في الصلاة حتّى نزلت الآيات. وهذا يعني أنّ صلاة الجمعة كانت مشرَّعةً وقائمةً قبل نزول الآيات، كما لا يخفى. لكن الكلام فيما لو كان المنادي للصلاة غير النبيّ صلى الله عليه وآله، فهل يصدق الحكم نفسه؟

وأمّا خلفاؤه المعصومون صلوات الله عليهم فلا خلاف بين الإماميّة في أنّ أمرهم أمره ونهيهم نهيه، ولهم الولاية التشريعيّة العامّة كالنبيّ صلى الله عليه وآله، وإنّما الكلام في الفقهاء القائمون مقامه: فهل لهم النداء للصلاة، وهل يجب السعي إليها وجوباً عينيّاً لو نادى الفقيه لها؟

وتمهيداً للإجابة نقول: إنّ من الواضح أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام لم يكن ينادي بنفسه للصلاة، بل كان النداء من غيرهم بأمرهم، و هذا المنادي وكيلٌ عن النبيّ صلى الله عليه وآله في النداء: إمّا خصوصاً أو وكيلٌ في أمرٍ أعمّ والنداء أحد مصاديقه، فإذا نادى الوكيل صدق النداء للصلاة. وعلى هذا فإذا ثبت أنّ للفقيه الولاية العامّة وأنّه منصوبٌ للأعمّ من النداء، فإذا نادى للصلاة لزمت

الإجابة والحضور.

ولا يخفى أن لا خصوصيّة للنداء؛ فهو طريقٌ إلى العلم بإقامة الصلاة، بمعنى: أنّ مَن لم يسمع النداء لكنّه علم بالصلاة فحكمه حكم مَن سمع النداء؛ لإلغاء الخصوصيّة، وهو ظاهرٌ.

**أدلّة الولاية العامّة**

وأمّا ثبوت الولاية العامّة للفقيه فعمدة ما اُستدل به عليها مقبولة عمر بن حنظلة، فإن صحّت سنداً ودلالةً تمّ المطلوب.

وإليك نصّ الرواية: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعةٌ في دينٍ أو ميراثٍ، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة، أيحلّ ذلك؟ قال: «**من تحاكم إليهم في حقٍّ أو باطلٍ، فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، وما يُحكم له فإنّما يأخذ سحتاً وإن كان حقّاً ثابتاً؛ لأنّه أخذه بحكم الطاغوت وقد أمر الله أن يُكفر به. قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾**». قلت: فكيف يصنعان؟ قال: «**ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً؛ فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً. فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه، فإنّما استخفّ بحكم الله، وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله...**»[1].

(١) الكافي ١: ٦٧، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠، تهذيب الأحكام ٦: ٣٠١، الباب ٩٢، الحديث ٥٢، ووسائل الشيعة ٢٧: ١٣٦، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٣٣٤١٦.

## تقريب دلالة المقبولة على المطلوب

وأمّا الدلالة فيمكن تقريب الوجه فيها: أنّ لفظ الحاكم الوارد فيها هو بمعناه العُرفي آنذاك، وليس المقصود القاضي، بل مَن يحكم ويبتُّ في أُمور الرعيّة من الحكّام المعهودين، فالمقبولة نزّلت الفقيه منزلة ذلك الحاكم.

ولا يُتوهّم أنّ حاكم العُرف لا يُنادي لصلاة الجمعة؛ إذ النداء وعدمه من شُعب ساحة الحكم، فالحاكم العرفي يجهد في تطبيق دستورٍ أو قانونٍ، وهذه دائرته، والحاكم الشرعي يجهد في تطبيق الشريعة. وبعبارةٍ أُخرى: إنّ عدم نداء الحاكم العرفي لا لقصور في سعة حكومته، بل لانصراف ساحة حكمه وموازين تقنيناته عن ذلك، بخلاف حاكم الشرع؛ إذ النداء للصلاة من ضمن الأوامر الشرعيّة التي يسعى لتطبيقها.

ولا يخفى: أنّ الحاكم العرفي يعمل كالمستبدّ، فحاكم العرف في عصر النصّ يأمر وينهى ويحبس ويثيب ويعاقب ويُسالم ويُحارب من دون رجوعٍ إلى مجلس نوّابٍ أو مجلس أعيانٍ وبرلمانٍ، وتنزيل الحاكم عليه في المقبولة يقتضي ذلك في الحاكم الشرعي. وعليه فإن أمر أو نهى أو... فحكمه ماضٍ، ولا يتوقّف على ما سرى إلينا من تصديق مجلسٍ أو... فهذه أُمور حصلت في النهضة الأُوربيّة الحديثة وتسرّبت إلينا.

نعم، الفهم العرفي من لفظ الحاكم لا يبلغ بولاية الحاكم إلى نحو تصرّفات أمثال هارون العباسي أو القيصر والمقوقس، وليس له بالطبع أن يقوم بما يخالف الشرع، بل يأتي بما يراه من المصلحة فيما يُسمّى حديثاً بمنطقة الفراغ.

ومع فرض ثبوت الولاية له فليس له أن يتنازل عنها؛ لأنّها حكمٌ شرعي ثبت في حقّه، لا أنّها حقٌّ فردي يمكن أن يغضّ النظر عنه. وولاية الحاكم الشرعي أتمّ من ولاية حكّام العرف؛ للنهي عن تولّي الأخير وثبوت

الولاية للأوّل.

وإذا ثبتت ولايته العامّة شملت سائر الأُمور، فإذا أمر بحضور صلاة الجمعة وجب الحضور عندئذ[1].

**بسط الكلام حول السند**

وأمّا سند المقبولة فعمدة ما أُشكل عليه هو عدم ثبوت وثاقة عمر بن حنظلة عند المشهور، فلا يمكن أن يجعل خبره دليلاً.

ويُلاحظ عليه: أنّ وثاقته ثابتةٌ عندنا، وإن لم يُنَصّ على توثيقه، وقد فحصت في أمره قبل عشر سنوات واتّضح لي وثاقته حينها. وعلى أيِّ حال فإذا ثبتت وثاقتُهُ ثبت وثاقة الخبر؛ إذ ليس فيه مَن يُتوقّف فيه إلّا ابن حنظلة. وأمّا لو لم تثبت وثاقته فالحقُّ مع المشهور في تأمّله في الولاية العامّة للفقيه؛ إذ سائر الأخبار لا تثبت ذلك؛ لقصورها سنداً أو دلالةً.

ويمكن تقريب وثاقته: بأنّ ثبوت الوثاقة: إمّا بنصٍّ على التوثيق وإمّا بنصٍّ على مدحٍ يلازم التوثيق، وعمر بن حنظلة لم يرد نصٌّ خاصٌّ بتوثيقه، وإن استفاضت أخبارٌ بمدحه، ولم يطعن فيه أحدٌ، مع أنّه مدح بألفاظٍ تدلّ بالالتزام على وثاقته. وهذه الأخبار المادحة له وإن كان في أسانيدها جميعاً خدشةٌ ونقاشٌ، إلّا أنّ مجموع خمسةٍ أو ستّةٍ منها تفيد الاطمئنان الشخصي بالمدح. ولا يحضرني الآن من كتب الرجال إلّا معجم رجال الحديث[2] للسيّد المحقّق الخوئي رحمه الله ورجال المامقاني[3]، إلّا أنّي قبل سنوات راجعت ستّة أو

---

(١) ولقد أشكل علينا غير واحدٍ بعد إقامتنا لصلاة الجمعة، إلّا أنّ الإشكال كان في الصغرى (منه قدس سره).

(٢) أُنظر: معجم رجال الحديث ١٣: ٢٧، ٨٧٢٣- عمر بن حنظلة.

(٣) راجع تنقيح المقال، حرف العين، عمر بن حنظلة.

سبعة كتبٍ رجاليّةٍ حتّى تبيّن لي وثاقته. وعلى كلٍّ فالمامقاني أيضاً يقرّبُ توثيقه، كما نقل توثيقه عن الشهيد الثاني بقوله: حقّقت توثيقه من محلٍّ آخر[١].

والظاهر: أنّ الوجه في عدم تصريحه بما هو المعروف من التوثيق - بل أحال الوثاقة إلى محلٍّ آخر، مع أنّ وثاقته غير منصوصةٍ- أنّ وثاقته ثبتت عنده من ضمّ القرائن إلى بعضها وترتيب مقدّماتٍ، وبما أنّ إثبات ذلك يحتاج إلى تفصيل بيانٍ أرجعه رحمه الله إلى محلٍّ آخر.

والحاصل: أنّ الأخبار المشتملة على مدحه متعدّدةٌ، وهي تورث الظنّ بوثاقته على الأقلّ، وإن لم يصل إلى الاطمئنان. والظنّ حجّةٌ في جملةٍ من شعب علم الرجال، فتراهم يحكمون باتّحاد الطبقة أو طول عمر شخص بالظنّ ويحتجّون لذلك بأنّ العلم كالمعدوم في هذا الباب؛ لقلّة كتب الرجال المطوّلة التي تستوفي محلّ الحاجة، وإنّما هي مختصرات: كرجال النجاشي والشيخ، فيتنزّلون من اليقين إلى الظنّ، فما المانع أن يُعمل بالظنّ هنا أيضاً؟ والظنّ حاصلٌ بوثاقته، بل بكونه من خاصّة الأئمّة عليهم السلام، وإن لم يكن كزرارةٍ ومحمّد بن مسلم.

وإليك طرفاً من الأخبار المذكورة في مدحه:

الأوّل: في «الكافي» في باب وقت الظهر والعصر عن علي بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس، عن يزيد بن خليفة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقتٍ. فقال أبو عبد الله عليه السلام: «**إذاً لا يكذب علينا**»[٢].

---

(١) الرعاية في علم الدراية: ١٣١، الحقل الثامن عشر: في المقبول.

(٢) الكافي ٣: ٢٧٥، باب وقت الظهر والعصر، الحديث ١، وأُنظر أيضاً: تهذيب الأحكام

وهذه أشهر رواية في مدحه، وليس فيها نقاشٌ في السند، إلّا في يزيد بن خليفة؛ فذُكِرَ أنّه واقفي[1]، وهذا غاية ما قيل في ذمّـه، ولم يـرد شيءٌ آخـر مـن كونه مخلطاً أو كذّاباً أو متروك الرواية، بل ورد في شأنه مرفوعةٌ عـن أبي عبـد اللهعليه السلام أنّه قال ليزيد بن خليفة: «**أنت نجيبٌ من حارث بن كعب**»[2]. يعني: أنّه النجيب من عشيرته وبين أهل بيته، أي: بيت الحرث بن كعب.

مـع أنّ قولـه: (مرفوعـة) لا يعنـي بالـضرورة أنّهـا مرسـلةٌ، وإن فهـم المشهور ذلك.

ويُلاحظ عليه: أنّ الرفع بمعنى الانقطاع والإرسـال اصـطلاحٌ متـأخّرٌ عن عهد الأئمّة، ولعلّ المقصود من قولهم آنذاك: (رفعه إلى أبي عبد الله مـثلاً) كنايةٌ عن إجلال مقام الإمامعليه السلام وأنّه بالمنزلة الرفيعة، فساحته رفيعـةٌ عاليـةٌ، كما يُقال في عصرنا: (رفعه إلى الوزير) وشبه ذلك.

وأمّا كون يزيد واقفيّاً فهو عيبٌ في أُصول دينه، لا قدحٌ في نقله وصدق روايته إن ثبتـت وثاقتُـه، كـما ورد في آل فـضّال: «**خـذوا بـما رووا، وذروا مـا رأوا**»[3]، بل عمل علماؤنا بأخبار جملةٍ من رواة العامّة، وما ذلك إلّا لوثـاقتهم

---

٢: ٢٠، باب أوقات الصلاة وعلامة كلّ وقت، الحـديث ٧، الاستبـصار ١: ٢٦٠، بـاب آخر وقت الظهر والعصر، الحديث ٧، وسائل الشيعة ٤: ١٣٣، أبواب المواقيـت، البـاب ٥، الحديث ٤٧٢٠، وغيرها.



(١) أُنظر: رجال الطوسي: ٣٤٦، باب الياء- ٥١٧١.

(٢) رجال الكشي: ٣٣٤، ما روي في يزيد بن خليفة الحارثي (٦١١).

(٣) الغيبة: ٣٩٠، الفصل ٦، وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٢، أبواب صفات القـاضي، البـاب ٨، الحديث ٣٣٣٢٤، وبحار الأنوار ٥١: ٣٥٨، أبواب النصوص من الله تعـالى ومـن أبائـه عليه ....، الباب ١٦، الحديث ٦.

في الرواية أو ثبوت ما يستلزم الوثاقة. هذا في سند الخبر.

وأمّا دلالة الخبر على وثاقة ابن حنظلة فتقريبها: أنّ سياق الخبر ظاهرٌ في أنّ ذلكَ كان عادة ابن حنظلة من أنّه لا يكذب على الأئمّةعليهم السلام، لا أنّه لا يكذب علينا فيما نقل بخصوص ذلك الوقت - وقت الصلاة- وإن كان عدم كذبه في خصوص وقت الصلاة هو القدر المتيقّن، إلّا أنّ ظاهر الرواية العموم. وأمّا أن يكون لوقت الصلاة ذاك خصوصيّةٌ منعت ابن حنظلة عن الكذب فيه دون غيره فبعيدٌ جدّاً. وعلى أيّ حالٍ فقد وقع التأمّل في دلالة الفقرة على المطلوب في «رجال المامقاني» من عدة جهاتٍ:

الأوّلى: ما ذكره عن الشيخ محمّد سبط الشهيد الثاني من: أنّها لا تدلّ على التوثيق حتّى لو قلنا بصحّة سندها[1].

ويُلاحظ عليه: ما مرّ من ظهورها في أنّ عدم كذبه كان ديدنه وعموم حاله، وهذا عين الوثاقة أو لازمها المساوي، ولا أقلّ من لازمها العرفي.

الثانية: أنّها إنّما تدلّ على وثاقته في حكايته خصوص ذلك الوقت، ولا يُستفاد منها العموم؛ لأنّ التنوين في قولهعليه السلام: «إذاً» تنوين العوض، فهو كقولنا: (حينئذٍ)، أي: ذلك الحين لا يكذب علينا[2].

ويُلاحظ عليه: ما مرّ من أنّه لا خصوصيّة للوقت عند ابن حنظلة ليكذب فيه، وأنّ (إذاً) للتعليل، فكأنّها تفيد كبرى يمكن تطبيقها في كلّ موردٍ على صدقه.

الثالثة: أنّ ثبوت وثاقته بهذا الخبر من باب مفهوم اللقب؛ إذ المنطوق

---

(١) أُنظر: تنقيح المقال، حرف العين، عمر بن حنظلة.

(٢) أُنظر: تنقيح المقال، حرف العين، عمر بن حنظلة.

خالٍ عن التوثيق، وعدم كذبه في غير ما أخبر عنه من الوقت من المفهوم المذكور، وهو ليس بحجّةٍ[١].

وهذا الإشكالُ غريبٌ؛ إذ ليس هذا من مفهوم اللقب؛ لأنّ «لا يكذب» جملةٌ فعليّة، ولم يقل: (ليس بكاذب). وأغرب منه أن يكون مفهوم اللقب لمادّة الفعل (الكذب) دون هيئته. مع أنّ (إذاً) للتعليل، وهي قرينةٌ على أنّ عموم حاله الصدق. هذا فيما لو تنزّلنا وقلنا باستفادة الوثاقة من الفقرة المذكورة من باب مفهوم اللقب.

الثاني: عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن أبان عن إسماعيل الجعفي، عن عمر بن حنظلة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: القنوت يوم الجمعة؟ فقال: «**أنت رسولي إليهم في هذا: إذا صلّيتم جماعةً ففي الركعة الأولى...**»[٢] الحديث.

والسند لا إشكال فيه، إلّا أنّ الراوي ابن حنظلة نفسه، ووثاقته أوّل الكلام، وهذا الإشكال تكرّر ذكره في «معجم الرجال»[٣] للردّ على دلالة جملةٍ من الأخبار على توثيقه.

ويمكن التأمّل فيه: بأنّا لا نثبت توثيقه بخبر نفسه، بل نحصّل الظنّ من مجموع أخبارٍ دالّة على المطلوب. مع أنّ الخبر لم يرد لمدح ابن حنظلة، بل هو في



(١) أُنظر: المصدر السابق.

(٢) الكافي ٣: ٤٢٧، باب القنوت في صلاة الجمعة والدعاء، الحديث ٣، تهذيب الأحكام ٣: ١٦، باب العمل في ليلة الجمعة ويومها، الحديث ٥٦، الاستبصار ١: ٤١٧، باب القنوت في صلاة الجمعة، الحديث ٢، ووسائل الشيعة ٦: ٢٧١، أبواب القنوت، الباب ٥، الحديث ٧٩٣٧.

(٣) أُنظر: معجم رجال الحديث ١٣: ٢٨، ٨٧٢٣- عمر بن حنظلة.

بيان قنوت صلاة يوم الجمعة – ومنه يظهر أنّهم كانوا يصلّون الجمعة آنذاك– وبالدلالة الالتزاميّة يثبت مدحُه ووثاقته. ووثاقته حينئذٍ عند الإمام لأنّه أرسله وهو رسولَه، وعند الجماعة المُرسَل إليهم؛ لفرض انفراده بالخبر عن الإمام، وهم مصدّقون لهذا الرسول، فهو ثقةٌ عند الإمام وعند الجماعة.

الثالث: في «بصائر الدرجات»: عن داود بن أبي يزيد، عن بعض أصحابنا، عن عمر بن حنظلة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنّي أظنّ أنّ لي عندك منزلةً؟ قال: «**أجل**». قال: قلت: فإنّ لي إليك حاجةً. قال: «**وما هي؟**». قال: قلت: تعلّمني الاسم الأعظم. قال: «**وتطيقه؟**». قلت: نعم. قال: «**فادخل البيت**». قال: فدخل البيت، فوضع أبو جعفر يده على الأرض، فأظلم البيت، فأرعدت فرائص عمر، فقال: «**ما تقول، أُعلّمك؟**». فقال: لا قال: فرفع يده، فرجع البيت كما كان[1].

وداود بن يزيد ثقةٌ، والواسطة بينه وبين ابن حنظلة مجهولةٌ، إلّا أنّنا نحتمل أن يكون لا بأس به؛ لقوّة طرفيه نسبيّاً.

ويرى المامقاني[2] أنّه خبرٌ محفوفٌ بقرائن الصدق، فهو حجّةٌ. والغرض: أنّ قوّة المتن قرينةٌ على الحجّيّة. ونظير هذا ما ورد في عمّار الساباطي وطلبه الاسم الأعظم من الإمام، فأراه عليه السلام ذلك، فانصرف عمّار[3]، ووحدة الطريقة أيضاً مؤيّدة للصحّة.

---

(١) بصائر الدرجات: ٢١٠، الجزء الرابع، الباب ١٣، نادرٌ من الباب، الحديث ١، وبحار الأنوار ٤٦: ٢٣٥، أبواب تاريخ أبي جعفر محمّد بن علي ....، الباب ٥، الحديث ٤.

(٢) أُنظر: تنقيح المقال، حرف العين، عمر بن حنظلة.

(٣) أُنظر: معجم رجال الحديث ١٣: ٢٧٩، عمّار بن موسى الساباطي، وغيره.

ولعلّه يُقال بالوثاقة والصحّة في كلّ الرواة إذا لم يرد فيهم ذمٌّ أو تكذيبٌ وشبهةٌ، فنحصّل الوثاقة بالقرائن، ولو بمثل أن يكون هذا الراوي المجهول - بين داود بن يزيد وهو ثقة وبين عمر بن حنظلة - روى أمراً متعلّقاً بالاسم الأعظم، فيكون قرينةً على ظنّ الوثاقة.

وسياق الخبر ليس في إثبات وثاقة الإنسان لنفسه، بل سوقه في أمرٍ آخر وطلبٍ رفيعٍ وحكايةٍ عن منعه؛ لضعفه عنه، فليس سياقه لمدح نفسه. وتقديم الإنسان ذمّ نفسه ثمّ مدحها ليثبت الثاني في الأذهان أمرٌ يخطر في أذهان السامعين، فيرفضون مَن استعمل هذه الطريقة، فلا يمكن تفسير فعل ابن حنظلة بذلك. ومدح ابن حنظَلة نفسَه بهذه الرواية من جهة تعرّفه على أهمّيّة الاسم الأعظم وقدرِه وثقله ليس بمقبولٍ، لصعوبة وثقل تحمّل الاسم الأعظم بين الناس. والطعن في الخبر -كما طعن في خبر عمّار القريب لفظاً ودلالةً من خبر ابن حنظلة: بأنّ الإمام ردّه ولم يُعلّمهُ- ممّا يُضحك الثكلى. ونعمَ ما أفاده المامقاني في المقام من: أنّه قد لا يعلَم أنّ معرفة الاسم الأعظم من مختصّات الإمامعليه السلام وممّا لا يمكن لكلّ أحدٍ تحمّله ومعرفته. بل نفس كشف ذلك فعلاً لعمّار وإراءَته المعجزة دليلٌ على جلالة قدره، ولعلّ عمّار ترك فيما بعد الفطحيّة. ثمّ كرّر المامقاني هذا الجواب - الذي ذكره في ترجمة عمّار- في ترجمة ابن حنظلة.

ويؤيّده روايته لامتناع الإمام عن تعليمه لا إجابته الى تعليمه. وفي خبر ابن حنظلة زيادة -كما قال المامقاني- تفيد ثبوت منزلةٍ فيه له[1].

الرابع: روى الديلمي: قال أبو عبد اللهعليه السلام لعمر بن حنظلة: «**يا أبا**



(١) أُنظر: تنقيح المقال، حرف العين، عمر بن حنظلة.

**صخر ... أنتم والله على ديني ودين آبائي»**[١].

ولسان الرواية لسان سائر أخبارهم. والخبر واضحٌ في الدلالة على وثاقة الرجل، بل نصّ فيها أو في ملازمها، وهو المقصود. وسندها وإن كان ضعيفاً؛ إذ رواه عن الحسين بن سعيد مرسلاً، ورفعه الأخير إلى الإمام، لكنّها على كلّ حالٍ مرسلةٌ ضعيفةٌ، إلّا أنّها مظنونة الصحّة ظنّاً غير معتبرٍ، مع أنّ الراوي للخبر ليس ابن حنظلة نفسه حتّى يُستشكل كالسابق من أنّه يمدح نفسَه.

الخامس: في «الكافي» عنه، عن أحمد بن محمّد، عن علي بن الحكم، عن عمر بن حنظلة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**يا عمر، لا تحملوا على شيعتنا، وارفقوا بهم؛ فإنّ الناس لا يحتملون ما تحملون**»[٢]. يعني: ليس عند الناس من العلم ما عندكم، أو بمعنى: لا يمكنهم أن يحملوا ما تحتملون أنتم من العلم. وهي وصيّةٌ بمداراة الناس والرفق بهم، وإلّا كانت النتيجة معاكسةً، وربّما ارتدّ بعض الناس عن دينه.

| | |
|---|---|
| يا ربّ جوهر علمٍ لو أبوح به | لقيل لي أنت ممّن يعبد الوثنا |
| ولاستحلّ رجالٌ مسلمون دمي | يرون أقبح ما يأتونه حسنا[٣] |

---

(١) أعلام الدين: ٤٤٩، باب ما جعل الله تعالى بين المؤمنين من الإخاء والحقوق، الكافي ٢: ٢١٤، كتاب الإيمان والكفر، باب أنّ الله إنّما يعطي الدين من يحبّه، الحديث ١، فضائل الشيعة: ٤٠، الحديث ٤١.

(٢) الكافي ٨: ٣٣٤، حديث الفقهاء والعلماء، الحديث ٥٢٢، ووسائل الشيعة ١٦: ١٥٩، أبواب الأمر والنهي وما يناسبها، الباب ١٤، الحديث ٢١٢٤٠.

(٣) نسبة الشعر إلى مولانا الإمام علي بن الحسين عليه السلام مشهورةٌ، فراجع الأُصول الأصيلة (للفيض الكاشاني): ١٦٧، ينابيع المودّة ٣: ١٣٥، الباب ٦٤، الفتوحات المكّية ١: ٣٢، مراتب العلوم، وغيرها.

وهذا في علم الباطن. وأمّا علم الشريعة وظواهر الفقه التي عليها مدار الحلال والحرام فالأمر ليس كذلك. وعلى كلّ حالٍ فهذا يدلّ على جلالة قدر الرجُل من وجوه:

الأوّل: ما ذكره المامقاني من كونه مرجعاً للشيعة وواسطةً بين الإمام وبينهم، كما هو واضحٌ من نهي الإمام له عن ذكر أُمورٍ للشيعة[1].

الثاني: أنّه من جملة الخاصّة الذين يحتملون ما لا يحتمل غيرهم أو الذين يحملون ما لا يحمل غيرهم.

وفي «معجم رجال الحديث» بعد أن ذكر أنّه لم يُنصّ على وثاقة ابن حنظلة وأنّ جماعة ذهبت إلى وثاقته، أشار إلى فقراتٍ من الأخبار السالفة الذكر، ولم ينقلها بتمامها[2]، على خلاف ما صنعه المامقاني؛ إذ كان ينقل الخبر بتمامه؛ لعلّ فيه قرينةً أو دلالةً على المطلوب وعدمه.

واستدل المامقاني على وثاقته بالحديث القائل: «**اعرفوا منازل الرجال منّا بقدر رواياتهم عنّا**»[3] وابن حنظلة ممّن أكثر الرواية، وإن بلغ مجموع رواياته عشرين أو خمس وعشرين[4].

ويُستفاد من هذا الخبر: أنّ المقصود هو مَن باشر الرواية عن الإمام لا الوسائط؛ إذ نفس معاشرة الإمام والنقل عنه وكثرة النقل عنه مباشرةً تكشف عن فضيلةٍ في الناقل؛ لأنّ أقطابَ الدين لا يقرِّبون إليهم من لا يرضونه،



(١) أُنظر: تنقيح المقال، حرف العين، عمر بن حنظلة.

(٢) أُنظر: معجم رجال الحديث ١٣: ٢٧-٣١، ٨٧٢٣- عمر بن حنظلة.

(٣) رجال الكشي: ٣، الجزء الأوّل، الحديث ١، ووسائل الشيعة ٢٧: ١٤٩، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٣٣٤٥٢.

(٤) راجع تنقيح المقال، حرف العين، عمر بن حنظلة.

وكلّما كان أهلاً للقرب أكثر كان ألصق بهم. وهذا المعنى لو لم يثبت بنحو القطع والجزم لكان مظنوناً ولو بظنٍّ غير معتبرٍ. مع أنّ هذا القُرب من الإمام لا يتوفّر في رواة الطبقات الأُخر وإن كانوا مكثرين. والظاهر: أنّ الأصحاب فهموا ذلك أيضاً، أي: إنّ المعني به هو المكثر الناقل عن الإمام مباشرةً.

أمّا الحديث المذكور نفسه فقد وَصفه في «المعجم»[1] بالضعيف، فلا تتمّ الكبرى حينئذٍ.

ويُلاحظ عليه: أنّ ما يوجب قوّة السند فيه أُمورٌ ثلاثةٌ:

الأوّل: إرسال المامقاني في ترجمة ابن حنظلة للخبر المذكور إرسال المسلّمات، ما يدلّ على حجّيّة الخبر عنده، فيحصل الظنّ لغيره بالصحّة، لا من باب حجّيّة رأي المجتهد في حقّ الآخر، بل من باب مجرّد حصول الظنّ من كلامه[2].

الثاني: أنّ مفاد الحديث ينطبق مع القاعدة، فهو ثابتٌ، وإن لم تكن روايةٌ بمفاده أصلاً.

الثالث: أنّ هذا التعبير من جوامع الكلم، وعلى وزان كلمات جدّهم النبيّ صلى الله عليه وآله، فيقوى الظنّ بصدورها عنهم عليهم السلام.

ثمّ إنّ الخبر رواه الكليني[3] عن محمّد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن ابن سنان، عن محمّد بن مروان العجلي، عن علي بن حنظلة أخي محمّد بن

---

(١) أُنظر: معجم رجال الحديث ١٣: ٢٩، ٨٧٢٣- عمر بن حنظلة.

(٢) راجع تنقيح المقال، حرف العين، عمر بن حنظلة.

(٣) أورده في الكافي ١: ٥٠، كتاب فضل العلم، باب النوادر، الحديث ١٣، مع فارقٍ في اللفظ؛ إذ فيه: «اعرفوا منازل الناس على قدر روايتهم عنّا» فتدبّر.

حنظلة، وهو ضعيفٌ- كما في «المعجم»[1]- بسهل وبمحمّد بن سنان؛ إذ هو (ابن سنان) الذي يروي عنه سهل، ومحمّد بن مروان العجلي مجهولٌ؛ فالحديث ضعيفٌ سنداً أوّلاً، مع أنّ كثرة الرواية لا تكشف عن جلالة الراوي إذا لم يعلم بصدق الراوي بالضرورة ثانياً، فلا تفي الكثرة إلّا مع إحراز الصدق.

وأنت خبيرٌ: بأنّ إشكاله الثاني مدفوعٌ لو صحّت الرواية، أي: هي نفسها كفيلةٌ بدفعه؛ لأنّ الإمام يثبت له منزلةً، فتثبت وثاقته. والعلم بصدق الراوي غير حاصلٍ لنا، بل المعصوم يعلمُ الصادق من غيره من الرواة.

وأمّا ضعف الرواية سنداً فلا شكّ فيه، إلّا أنّه يمكن أن يُقال:

أوّلاً: إنّ ضعف السند لا يعني كذب المتن، وإنّما يفيد عدم حجّيّته، فإذا أمكننا الاعتماد على المتن من طريقٍ آخر سلكناه.

وثانياً: إنّ المتن مطابقٌ للقاعدة، فيحصل ظنٌّ مّا بالصحّة، وإن لم يكن معتبراً، ولعلّه لذلك حصل للشيخ المامقاني الوثوق به وأرسله إرسال المُسلّمات، كما مرّ.

### دعوى عمل المشهور بروايات ابن حنظلة

ومن الأدلّة الدالّة على وثاقة ابن حنظلة -كما ذكره المامقاني والخوئي في ترجمته- أنّ المشهور عملوا بروايته، ولذلك سُمّيت بالمقبولة عند الترجيح.

ثمّ ناقش في هذه الدعوى في «المعجم»[2] صغرىً وكبرى. فقال -بتقريبٍ منّا-: إنّ الصغرى غير ثابتةٍ؛ إذ تسمية خبرٍ له بالمقبولة لا يعني أنّهم عملوا بجميع أخباره. والكبرى ساقطةٌ أيضاً؛ إذ لا يكشف عمل المشهور عن



(١) أُنظر: معجم رجال الحديث ١٣: ٢٨-٢٩، ٨٧٢٣- عمر بن حنظلة.

(٢) أُنظر: معجم رجال الحديث ١٣: ٢٩، ٨٧٢٣- عمر بن حنظلة.

وثاقة الراوي؛ إذ لعلّ مبنى بعضهم أصالة العدالة، وتبعهم آخرون.

وأمّا المامقاني فأفاد: أنّ الأصحاب قبلوا رواياته على كثرتها، ولم يردّوا شيئاً منها، فهو مقبولٌ عندهم[1].

إن قلت: إنّ عملهم بجميع رواياته على كثرتها غير محتملٍ؛ إذ بمضمون أخباره في الأبواب المختلفة وردت أخبار عن غيره أيضاً، ولعلّ فتوى الفقهاء بمضمون أخباره لوجود تلك الأخبار التي رواها غيره. فلو روى ابن حنظلة وجوب السورة بعد الحمد مثلاً وروى غيره ذلك أيضاً، وأفتى الفقهاء بوجوب السورة، فلعلّ فتواهم لأخبار غيره. مع أنّ بعض أخباره ساقطٌ للتعارض، فمن أين لنا أن نقول: إنّهم عملوا بجميع أخباره؟

قلتُ: إنّ عمل الفقهاء بخبرٍ واحدٍ من أخباره - بحيث يكون مستندهم ذلك الخبر لا غيره- مع التفاتهم إلى عدم نصٍّ في توثيقه كافٍ في تصحيح سائر رواياته؛ لأنّ قبول المتن مستلزمٌ لقبول السند. إلّا أنّ الكلام في أنّ الفقهاء عملوا بالمقبولة هذه أم لا؟

### اختصاص مفاد المقبولة بأُمورٍ

أقول: لم أعثر على روايةٍ واحدةٍ تامّةٍ سنداً ودلالةً بنفس مضمون المقبولة؛ وذلك أنّ المقبولة اختصّت بأُمورٍ:

منها: وجوب التحاكم إلى العادل؛ إذ جعله حاكماً وقاضياً.

ومنها: حرمة التحاكم إلى حاكم الجور.

ومنها: أنّ الردّ على الحاكم المذكور على حدّ الشرك بالله.

---

(١) راجع تنقيح المقال، حرف العين، عمر بن حنظلة.

وهذه الأُمور الثلاثة صارت من ضروريات الفقه، فكان فتوى المشهور وعمله عليها، ونحن وإن قلنا: إنّ الشهرة غير جابرةٍ، لكن لا نعني مثل هـذه الشهرة الشاملة جدّاً التي كادت تكون إجماعاً، فهذه شهرةٌ جابرةٌ.

ومنه يتّضح الجواب عن الخدشة في الكـبرى؛ لأنّـا وإن ذهبنـا إلى عـدم انجبار الخبر بالشهرة، إلّا أنّ هذه الشهرة من ضروريّات الفقه.

فإن قلت: لعلّ عمل المشهور بهذه المضامين لموافقتها للقواعد - كما قيل في الخبر القائل: «**اعرفوا منازل الرجال منّا بقدر روايتهم عنّـا**»[1]- لا للوثـوق بنفس الخبر.

قلت: هذا لا يتمّ؛ لأنّ مضامين المقبولة على خـلاف القواعـد؛ إذ جملـةٌ من مضامينها تخالف الاحتيـاط، فالأصـل مـع عـدم نـصب القـاضي وعـدم تنصيب حاكمٍ وعدم حجّيّة قوله وحكمه وعدم وجـوب التـصدّي للقـضاء، فالفتوى بغير ذلك فتوى بخلاف القاعدة لا طبقهـا، وبخـلاف الاحتيـاط لا بموافقته. ومعه فهل يُعقل أن يفتي أجيالٌ من العلماء بفتاوى مخالفة للاحتياط متمسّكين في ذلك بمتن سندٍ رواه ضعيفٌ؟!

وقبل تفصيل القول في بعض أدلّة توثيق ابن حنظلة - وهو دليـلٌ عـامٌّ ينفع في توثيق غيره أيضاً- نتعرّض بالمناسبة لإشكالٍ دلالي بالبيان التالي:

إن قلت: إنّ المشهور لم يعمل بالمقبولـة في أصـل الموضـوع المعـروض، وهو الولاية العامّة للفقهاء، فلم يذهب إلى الولاية العامّة، ومعه تعود المقبولة مرفوضةً عندهم من هذه الناحية.



---

(١) رجال الكشي: ٣، الجزء الأوّل، ووسائل الشيعة ٢٧: ١٤٩، أبواب صفات القـاضي ...، الباب ١١، الحديث ٣٣٤٥٢.

قلت: عدم قولهم بالولاية العامّة لا يضرّ بالاستدلال؛ لأنّ ذلك يعود إلى فهم الأصحاب، فهم لم يفهموا من المقبولة ذلك، ونحن نفهم من ظاهر النصّ الولاية العامّة. والفرض: أنّهم لم يخدشوا في المقبولة بما يرجع إلى السند، ما يدلّ على تصحيحها عندهم.

ثمّ إنّ من الأدلّة الدالّة على وثاقة ابن حنظلة - كما أفاده المامقاني[1] وقرّره في «المعجم»[2] في ترجمته-: أنّ جمعاً من الأجلّاء وغيرهم روى عنه، منهم جماعةٌ من أصحاب الإجماع؛ إذ روى عنه عشرون منهم نحو: عبد الله بن مسكان وزرارة وصفوان بن يحيى وأبو أيّوب الخزّاز وعلي بن الحكم ومنصور بن حازم وحمزة بن حمران وأحمد بن عائذ وعبد الله بن بكير والحارث بن المغيرة واسماعيل الجعفي وسيف بن عميرة وأبو المعزى وأبو جميلة وهشام بن سالم وعبد الكريم بن عمرو الخثعمي وعمر بن أبان وعلي بن رئاب وموسى بن بكر وغيرهم، ورواية الأجلّاء عنه دليلٌ على توثيقه، فهو ثقةٌ.

ويُشكل على الصغرى: بأنّا لا نعلم بثبوت رواية هؤلاء عنه، أي: لم يثبت عندنا ذلك بطريقٍ صحيحٍ. ومَن أراد إثبات الصغرى فعليه بمراجعة الطريق بين أصحاب الكتب الأربعة وأضرابها وبين هؤلاء؛ ليثبت عنده رواية هؤلاء عن الراوي المذكور بطريقٍ معتبرٍ.

وهذا الإشكال إنّما يرد لو كان المقصود ثبوت الظنّ المعتبر على وثاقته، لكنّ ليس مقصودنا ذلك، كمّا نبهنا عليه من قبل، بل الغرض ثبوت مطلق الظنّ، وبتجميع الظنون غير المعتبرة والقرائن نصل إلى النتيجة، والظنّ

---

(١) أُنظر: تنقيح المقال، حرف العين، عمر بن حنظلة.

(٢) أُنظر: معجم رجال الحديث ١٣: ٢٩، ٨٧٢٣- عمر بن حنظلة.

حاصلٌ بنقل روايتهم عنه.

وأمّا الإشكال على الكبرى فلعلّه تامٌّ أيضاً إن كان المقصود حصول الظنّ المعتبر على وثاقة كلّ مَن روى عنه جماعةٌ من الأجلّة، إلّا أنّه تقدّم أنّ المقصود هو مطلق الظنّ، وهو حاصلٌ.

ويمكن أن يُستأنس له بما ورد: «**إذا مات المؤمن فحضر جنازته أربعون رجلاً من المؤمنين ... قال الله تبارك وتعالى: إنّي قد أجزت شهاداتكم ...**»[1]. أي: إنّ شهادة أربعين من المؤمنين مع تعدّد مشاربهم وتضارب أحوالهم دليلٌ على وثاقة الشخص، وكأنّه يحصل اطمئنانٌ بوثاقته، فيُجيزُ الله تعالى ذلك. وقد يُستفاد منه كفاية عشرين شخصاً لتحصيل الظنّ بالوثوق.

وما ذكرنا شكلٌ من أشكال تقرير الكبرى، ويمكن تقرير الكبرى بأشكالٍ أُخر:

منها: أن يُقال بأن كثرة الرواية عنه مع قُرب الرواة من الإمام دليلٌ على اعتمادهم عليه؛ إذ بإمكانهم أن يسألوا الإمام نفسه، ولمّا اكتفوا بما أخبرهم الراوي كشف عن ثقته عندهم.

ومنها: أن يُقال: إنّ حملهم لأخباره وروايتهم لها لمَن بعدهم - مع علمهم بأنّ كثيراً من هذه الأخبار سوف يُعمل بها- لا يمكن إلّا مع اعتمادهم على رواية الأوّل.

ومنها: أن يُقال: إنّ الراوي إذا كان ممّن باشر النقل عن الإمام عليه السلام كما



(١) من لا يحضره الفقيه ١: ١٦٥، باب الصلاة على الميّت، الحديث ٤٧٢، الخصال ٢: ٥٣٨، أبواب الأربعين وما فوقه، الحديث ٤، مع فارقٍ يسير، ووسائل الشيعة ٣: ٢٨٥، أبواب الدفن وما يناسبه، الباب ٩٠، الحديث ٣٦٦٤.

في المقام؛ إذ أخبار ابن حنظلة عن الباقر وأبي عبد الله عليهما السلام وحمران. وأبو عبد الله هو الإمام الصادق عليه السلام، فجلّ أخباره عنهم، ولم تذكر روايته عن غيرهم إلّا عن حمران، ما يعني أنّهم عليهم السلام كانوا يأذنون له ويدخُل عليهم، فهو مرضي عندهم، وهو يلازم الوثاقة.

والتقريب الثالث لو تمّت صغراه حصل الاطمئنان، وأمّا الأوّل والثاني فيمكن الخدشة فيهما، بأنّ الضعاف من المشايخ وتلاميذهم كانوا يروون ويروى عنهم ويُروى لهم، فلا تدلّ على الوثاقة، إلّا أن يثبت عمل المروي له برواية الراوي اعتماداً عليه، وهذا صعبُ المنال؛ إذ ليس في الأخبار ثبوت عمل الراوي بمجرّد سماع رواية ابن حنظلة.

**التحقيق في سند المقبولة**

وحاصل الكلام: أنّ في المقام مجموعة أُمورٍ أكثرها يورث الظنّ غير المعتبر، ولا يبلغ شيءٌ منها مرتبة الحجّة الشرعيّة، لكن بضمّ بعضها إلى بعضٍ - مع عدم وجود ما يقابلها من الجرح والطعن - يحصل لنا بحساب الاحتمالات درجةٌ من الاطمئنان بوثاقة عمر بن حنظلة أو بوجود وصف مساوقٍ للوثاقة فيه.

إن قلت: هذا يشبه التواتر الإجمالي الذي يحصل منهُ العلم، لكن هُنا يحصل الاطمئنان - على ما قُلتم - والطريقة واحدةٌ. والقاعدة في التواتر الإجمالي الأخذ بالقدر المتيقّن، والقدر المتيقّن من مجموع الأدلّة لا يفي بوثاقة الرجل ولا يثبتُها.

قلت: الكبرى تامّةٌ ومسلّمةٌ، فلا يثبت إلّا القدر المتيقّن، لكن الكلام في الصغرى، فحينما نوزّع معنى التواتر الإجمالي على كلّ هذه الأدلّة ينتج صحّة أحد هذه الأدلّة السابقة إجمالاً. ولو كان بعض الأدلّة ضعيف الدلالة لكان

الإشكال وارداً، إلّا أنّنا ندّعي أنّ كلّ واحدٍ على تقدير ثبوته يكفي في الدلالة على المطلوب. فما قيل من أنّ له منزلةً عند الإمام أو أنّه قال له كذا وأحدث له معجزة أو نحو ذلك من الأُمور الأُخر يشكّل طرفاً في العلم الإجمالي لحصول الظنّ والاطمئنان بالصحّة. والاطمئنان حصل من هذه الأدلّة، فكلّ واحدٍ طرفٌ للاطمئنان، وكلّ واحدٍ منها دالٌّ على صفةٍ ملازمةٍ للوثاقة لو كان الواقع الحاصل هو هذا، أو كان الواقع الصحيح الحاصل هو هذا أو هذا، أي لو كان أيّ واحد منها صحيحاً لكفى في الدلالة على الوثاقة.

نعم، لو كان بعض الأدلة ضعيف الدلالة لكان الإشكال تامّاً، كما لو كان (أربعة منها قوي الدلالة وثلاثة منها ضعيف الدلالة) وحينئذٍ نقول بأنّ القدر المتيقّن هو الأربعة، وهذا الضعيف يخلّ بأصل الاطمئنان. لكن إذا كان كلّها قوي الدلالة، كان كلّ واحد حاكياً عن صفةٍ ملازمةٍ للوثاقة في عمر بن حنظلة، بل أقول: إنّ كلّ واحدٍ على تقدير ثبوته يكفي في الدلالة على المطلوب، كما سبق أن قربناه. وكونه في حدّ الظنّ غير المعتبر وإن كان صحيحاً، إلّا أنّه تبدّل إلى الظنّ المعتبر بكبرى حساب الاحتمالات؛ لأنّ الاطمئنان الإجمالي حاصلٌ، وإن لم يكن اطمئناناً تفصيليّاً. وهذا ينطبق على كلّ واحدٍ من هذه الوجوه على البدل لا بالتفصيل، وهو كافٍ في المطلوب.

### تحقيق المقال في الدلالة

وأودُّ الآن التعرّض باختصار إلى دلالة المقبولة على الولاية العامّة؛ لأنّ بحثنا الآن ليس في الولاية العامّة، بل عن صلاة الجمعة، وينبغي الرجوع إلى ما قرّرناه في كتابنا «ما وراء الفقه»[1] لمزيدٍ من التفصيل في الأدلّة والإشكالات



(١) أُنظر: ما وراء الفقه ٩: ٣٥-٩٠، فصل: ولاية الفقيه.

والجواب عنها.

أقول: قد يُتأمّل في دلالة الرواية بأنّ المراد منها تنصيب الفقيه في منصب القضاء لا الولاية العامّة، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. ويدعم هذا الاحتمال عدّة أُمورٍ في الرواية يصلح أن يكون كلٌّ منها مناقشة مستقلّة لها، إلّا أنّنا نذكرها جملةً تنظيماً لمنهج البحث.

الأمر الأوّل: أنّ السؤال الأساسي في الرواية إنّما هو عن الخلاف في دَينٍ أو ميراثٍ، وإذا كان السؤال خاصّاً بذلك كان الجواب خاصّاً به؛ للقرينة المتّصلة، فهو بعيدٌ عن إثبات الولاية العامّة، وإنّما الحديث فيها عن المرافعة في الدَين والميراث لا غير، ولا يخفى أنّ الذي يحسم الخلاف في أمثال هذه الأُمور هو القاضي لا الولي العامّ.

والجواب عن ذلك من جوهٍ نذكر منها اثنين ممّا يناسب المقام:

الوجه الأوّل: أنّ فضّ المنازعات كما يقوم به القاضي قد يقوم به الولي العامّ أيضاً، ولا فرق في ذلك عُقلائيّاً ولا شرعاً، ومن هنا نصّت الرواية في السؤال عمّا إذا كانا قد تحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة، والسلطان هو الولي العامّ اجتماعيّاً، وإن لم تصحّ ولايته شرعاً، أعني: أنّه ولي عامّ عرفاً، والنهي عنه في الرواية لأجل ذلك، لا لأجل استنكار الرجوع إليه بصفته سلطاناً.

الوجه الثاني: أنّ الجواب قد يرد زائداً على السؤال، وهذا أمرٌ عقلائي وظاهرٌ في كثيرٍ من الروايات، ويُقال في اصطلاحهم: إنّ الإمام تبرّع بذكر كذا وكذا. ومعه فلا يلزم أن ينصب قاضياً في المورد، بل ينصب لأمرٍ أوسع يشمل المورد وغيره. وهذه الرواية بنفسها فيها زيادات مهمّة في الجواب، منها: ذكر صفات الفقيه والتشديد على الردّ عليه والاستشهاد بالقرآن الكريم على حرمة

الرجوع إلى غيره.

ومن هنا فمن المحتمل أن تكون هناك زيادةٌ أيضاً من حيث المضمون المحتاج إليه في السؤال، ونحن نعلم أنّ المشكلة المسؤول عنها سوف تزول: سواءً كان المنصوب قاضياً أم كان المنصوب وليّاً عامّاً؛ لوضوح أنّ كليهما قادرٌ على القضاء. وبينهما عمومٌ مطلقٌ من هذه الناحية؛ ضرورة أنّ كلّ وليٍ عامٍّ فهو قاضٍ، وليس كلّ قاضٍ وليّاً عامّاً. نعم، الاستدلال لا يتمّ إلّا أن نستفيد من لفظ (الحاكم) الولي العامّ، لا خصوص القاضي، كما سيتّضح في الأمر الثاني.

الأمر الثاني: أنّ قوله عليه السلام: «**فإنّي قد جعلته حاكماً**»: إمّا أن يكون ظاهراً في خصوص القضاء أو مُحتمِلاً له، وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال، لا سيّما مع كون السؤال عن أمرٍ قضائي.

وهذه المناقشة وإن بدت أساسيّةً في أذهان العديد من الفقهاء المحتاطين غير القائلين بالولاية العامّة، إلّا أنّها ليست بشيءٍ على الإطلاق؛ لوضوح الفرق لغةً وعرفاً بين مفهوم الحاكم ومفهوم القاضي، والمأخوذ في الرواية هو الأوّل، وهو مفهوم الحاكم أو عنوان الحاكم دون الثاني الذي هو القاضي. والحجّة في فهم الكتاب والسنّة هو العرف واللغة، لا الاصطلاح عند الفقهاء.

وغاية ما يمكن أن يكون قرينةً على أنّ المراد به القاضي خاصّةً أمران:

أحدهما: كون السؤال في الرواية عن المنازعة، وهي إنّما تعرض على القاضي عادةً، لا على الولي العامّ.

وقد تقدّم أنّ الولي العامّ قادرٌ على فضّ المنازعة كالقاضي، بل لعلّه أقدر منه على ذلك.

وبتعبيرٍ آخر: إنّه كما يمكن جعل السؤال كقرينةٍ متّصلةٍ على فهم الجواب، كذلك يمكن جعل الجواب قرينةً متّصلةً على فهم السؤال، وأنّ الإمام لعلّه فهم ما هو أشمل من مجرّد المنازعة من دَينٍ أو ميراثٍ، ولذا تصدّى إلى نصب الحاكم دون القاضي. وعلى أيّ حالٍ فليست إحدى القرينتين أولى من الأُخرى.

وثانيهما: قولهﷺ: **«فإذا حكم بحكمنا»** والحكم خاصّ بالقاضي، فالمعني به هو القاضي، أي: يكون قرينةً متّصلةً على إرادة القاضي من لفظ الحاكم.

ويمكن الجواب عنه على مستويين:

المستوى الأوّل: أنّ الحكم كما يصدر من القاضي يصدر من الحاكم أو الولي العامّ، ولحكمهما نفس الأهمّيّة شرعاً على تقدير حجّيّتهما. بل صدق عنوان الحاكم على أوامر الولي العامّ أوضح؛ لأنّها أشمل اجتماعيّاً، مع أنّها لا تقع بين اثنين فقط، بل تشمل المجتمع بكامله، وربما البشر كلّهم أحياناً، كما أنّها مدعومةٌ بنظامٍ عامٍّ، على ما هو المفروض نظريّاً من أنّ الولي العامّ له أن يمارس القضاء أيضاً.

المستوى الثاني: أنّ تحديد البتّ القضائي بصدور الحكم وإن كان واضحاً في أذهان الفقهاء وأصحاب القانون، إلّا أنّه مأخوذٌ فقهيّاً من هذه الرواية بالذات، أي: مقبولة عمر بن حنظلة **«فإذا حكم بحكمنا»**. يعني: أنّ القاضي حَكَم، فعليه أن يحكم ويقول: حكمت أنّ زيداً مدينٌ لعمرٍ بمائة دينارٍ، وكأنّه لا يتمّ إلّا بحكمٍ لفظي، وهو مأخوذ فقهاً من هذه الرواية بالذات وما قاربها في المضمون من الروايات، وإن لم تكن معتبرةً سنداً. وكلامنا الآن في هذا المعنى، أي: نحن نريد أن نستدلّ على ذلك، لكنّا نستدلّ

بالمقبولة عليه، وأخذه مُسلّماً مصادرةٌ على الموضوع.

وفي مقابل ذلك يُلاحظ أنّنا إذا استعرضنا الروايات الكثيرة الواردة في المرافعات المعروضة على المعصومين عليهم السلام لا سيّما الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، فإنّنا لا نجد فيها إطلاقاً معنى الحكم، بل كان الإمام عليه السلام ينفّذ الحكم بمضمونه، كما هو المركوز فقهيّاً أو فقهائيّاً. فإذا تحقّق موضوع قضيّةٍ قامت عليها البيّنة نحو: أنّ زيداً مدينٌ لعمرٍو أو أنّ زيداً زانٍ ترتّب عليه العقاب، ولا يقول: إنّني حكمت بأنّ زيداً زانٍ وأنّه يجب جلده وحدّه بمائة جلدةٍ ونحو ذلك.

ويتبيّن من هذا أنّ حال القضاء كغيره من الأُمور الشرعيّة، فكما أنّه إذا ثبت دخول وقت الصلاة وجبت الصلاة، كذلك إذا ثبت لدى القاضي أن هذا دائنٌ وهذا مدينٌ، وجب على المدين أن يدفع المال إلى الدائن كأيّ موضوعٍ ومحمولٍ في الشريعة، ولا يحتاج إلى توسّط ما يسمّى بالحكم. وهذا لا يعني عدم جوازه، بل يعني عدم وجوبه وعدم الضرورة إليه، بل المراد بالحكم الأوامر والنواهي العامّة ذات المصلحة العامّة التي تصدر من الولي العامّ.

فقد ظهر أنّ القاضي لا حكم له، ولو كان له حكمٌ لطبّقه الأئمّة عليهم السلام في قضائهم، وحيث إنّهم لم يقوموا بذلك - وهم أسوةٌ كما أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أُسوةٌ- فلا وجود لهذا الحكم. وقد أشرنا إلى هذا المعنى في «منهج الصالحين» في كتاب القضاء[1] أعني: أنّه لا دليل عليه إطلاقاً إلّا مقبولة عمر بن حنظلة، وهي في المقام أوّل الكلام. بل المراد بالحكم الأوامر والنواهي العامّة ذات المصلحة العامّة التي تصدر من الولي العامّ، إمّا بصفتها فتوىً؛ فإنّها شكلٌ من



(١) أُنظر: منهج الصالحين ٢ ق٢: ٤١٥-٤١٧، كتاب القضاء، الفصل الأوّل.

إشكال الحكم، وإمّا بصفتها أمراً مولويّاً فإنّه الشكل الآخر للحكم الذي هو حجّةٌ، وهذا كما لا يخفى ممّا يؤيّد أنّ قوله: «**فإذا حكم بحكمنا**» قرينةٌ متّصلةٌ على نصب الولي العامّ دون القاضي، ومعه فهو على خلاف مقصود المستشكل.

**توهّم دلالة المقبولة على نصب القضاة والحكّام وفساده**

وربما يُقال: إنّ قوله عليه السلام: «**فليرضوا به حكماً**» دالٌّ على نصب القاضي لا الولي العامّ؛ لأنّه عبّر بالحَكَم، والحَكَم إنّما هو القاضي لأمرين على الأقلّ:

الأوّل: قوله عليه السلام في الرواية: «**فليرضوا به حكماً**». والولي العامّ لا يكون بالتراضي، بل بفرض الحكم الشرعي وحجّيّته على الجميع، فالخبر يشير إلى قاضي التراضي.

الثاني: أنّ التعبير بالحَكَم عن الولي العامّ غير واردٍ شرعاً، ولا نقولُ: عُرفاً، بل شرعاً، وإن كان التعبير بالحاكم عنه جائزاً، فلو تنزّلنا وقلنا: إنّ الحاكم يُراد به الولي العامّ فلا نقبل أنّ الحَكَم يراد به الولي العامّ، ومن هنا قد نجعل لفظ الحَكَم قرينةً متّصلةً على أنّ المراد من الحاكم هو خصوص القاضي لا الولي العامّ.

نعم، إذا انتفت دلالة الحَكَم على القاضي - على ما سيأتي في المناقشة- أمكن إرادة الحاكم العرفي من الحكم، وهو الولي العامّ.

ويدعم الإشكال أمران:

الأوّل: أنّ لفظ الحكم بنفسه ظاهرٌ في قاضي التراضي، وهو من تراضى به المتخاصمان، أيّاً كان عمله وإن كان كاسباً، فيتراضى به الخصمان بشروطٍ معيّنةٍ.

وهذا ملحوظٌ في كثيرٍ من المجتمعات، ويُصطلح عليه في اللغة بالحَكَم،

وقد يُطلق عليهم بلغة القانون الحديثة (المحلّفون)؛ باعتبار أنّ كلّ واحدٍ منهم أقسَم أن لا يقول إلّا صدقاً، ثمّ يجتمعون للنظر في قضيّةٍ معيّنةٍ. وقد أقرّت الشريعة أيضاً قاضي التراضي بشروطٍ معيّنةٍ.

الثاني: أنّ الضمير في قولهعليه السلام: «فإنّي قد جعلته حاكماً» يعود إلى الحَكَم هذا، ولفظ الحكم أسبق في عبارة المقبولة من لفظ الحاكم، أي: جعلت الحَكَم حاكماً.

ومعه يكون النصب للحاكم بعد التراضي، لا في المرتبة المتقدّمة عليه، فحكم التراضي في الأصل ليس حاكماً، ولا حجّيّة لقوله وفصله في القضايا بين المتخاصمين، ولكن إن تراضوا به فليرضوا بحكمه؛ فإنّي قد جعلته حاكماً، وكأنّه يفيد في طول التراضي صفة الحجّيّة والاعتبار لحكمه وفصله بين المترافعين. والوجه فيه: أنّ مجرّد التراضي بالفرد قد لا يكون كافياً في الحجّيّة، فيدعمه الإمامعليه السلام بأنّه قد جعله حاكماً، فيكون حكمه حجّةً.

كان ما تقدّم إشكالات لابدّ من مناقشتها، وسنناقشها بعد التعرّض لجهةٍ هامّةٍ في البحث وهي دلالة قولهعليه السلام: «فليرضوا به» على أنّه من قبيل التراضي لا من قبيل القاضي المنصوب، فضلاً عن الولي العامّ، فهي بعيدةٌ جدّاً عن الولي العامّ.

ويمكن الجواب عنه بوجوهٍ:

الوجه الأوّل: أنّ الأمر بالرضا في قوله: «فليرضوا» ظاهرٌ في الرضا بنصب الحاكم، بمعنى: أنّ الإمام نصب الحاكم، فليرضوا به منصوباً للحكم، فيكون من قبيل قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[1]؛ وليس المراد من التسليم أن تقولوا: (سلام عليه)، بل الغرض:



(١) سورة الأحزاب، الآية: ٥٦.

(سلّموا لنصب محمّدٍ وآل محمدﷺ) لأجل هذه الرتبة العالية، وسلّموا لله بأمره، أي: صلّوا عليه من ناحيةٍ وقولوا: اللّهم صلّ على محمّدٍ وآل محمّدٍ، وسلّموا تسليماً، أي: سلّموا لله وسلّموا لمحمّدٍ.

فالرواية تأمر بالرضا بالحكم الشرعي في نصب الحاكم؛ فإنّ الرعيّة إذا لم ترضَ بهذا الحَكَم أو بهذا الحُكم لم تطع الحاكم المنصوب، ما ينتج عنه أسوأ النتائج إذا عصي واستمرّت أو عظمت المعصية. وهذا الرضا يكون على مستويين وفي مرتبتين:

أحدهما: رضاهم بحكم الله أو بحكم الشريعة في تنصيب هذا الرجل.

وثانيهما: رضاهم بحكم هذا الرجل بالولاية أو بالقضاء.

ولو أراد الإمام (سلام الله عليه) في مقبولة عمر بن حنظلة قاضي التراضي لقال: (فليتراضوا)، ولم يقل: «فليرضوا». والفرق بينهما واضحٌ؛ لأنّ التراضي تبادل الرضا من الخصمين، وأمّا الرضا فبابٌ آخر ليس فيه مبادلةٌ أو تبادلٌ، ومن هنا لا علاقة له بالخصمين، بل بكلّ الناس بمعنىً من المعاني، وهو معنىً آخر مرتبطٌ بالحكم الشرعي أساساً.

الوجه الثاني: أنّ الإمامعليه السلام لو أراد الخصمين لأشار إليهما بضمير التثنية، فيقول: (فليرضيا أو فليتراضيا به حكماً)، ولم يستعمل ضمير الجمع، مع أنّه استعمله، وعليه فما وقع لم يُقصد وما قُصد لم يقع، ما يدلّ على عدم ارتباط هذا الأمر بالخصمين خاصّة، بل هو عامٌّ لكلّ أفراد المجتمع، وهذا يعني بوضوح أن ليس المقصود منه قاضي التحكيم أو قاضي التراضي ولا القاضي المنصوب، وإنّما يُراد به الولي العامّ في حقيقة الأمر.

فإن قلت: قد نعبّر عرفاً عن الاثنين بالجمع فنقول: (جاءوا)، وهما اثنان، وكذلك عقلاً، والجمع ما زاد على واحدٍ كما لا يخفى.

قلت: إسناد ضمير التثنية إلى الجمع وإن كان جائزاً أحياناً، إلَّا أنّه مجازٌ، والحمل على المجاز خلاف الظاهر ما لم تقم قرينةٌ واضحةٌ، ونحن هنا نريد أن نجعله قرينةً على غيره، لا أن نجعل غيره قرينةً عليه. ثمّ إنّه إن أمكن الجمع بين الوجهين الأخيرين كان الأمر أوضح؛ لأنّ المراد إن كان قاضي التحكيم كان لابدّ من التعبير (فليتراضيا) مع أنّه عليه السلام عدل عنه إلى «**فليرضوا**»، وعدل عن ضمير التثنية إلى ضمير الجمع، فقال: «**فليرضوا**»، أي: عدل عن التراضي وعن التثنية، الأمر الذي يبعد عن فهم قاضي التحكّم وعن قاضي التحكيم أيضاً.



وأمّا عود الضمير في قوله: «**فإني قد جعلته حاكماً**» على قاضي التحكيم أو على الحَكَم فهو واضح البطلان، بل هو راجعٌ إلى الفقيه العارف، فمفاد الخبر: «من نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فجعلوه حكماً، فليرضوا به حكماً؛ فإنّي قد جعلته حاكماً»، أي: فجعلت ذلك الفقيه العارف الموصوف بالصفات المذكورة حاكماً، الأمر الذي يجعل لفظ الحاكم قرينةً على لفظ الحكم دون أن يكون لفظ الحكم قرينةً على لفظ الحاكم كما مرّ في الإشكال، وهذا بنفسه يبعّد ظهور لفظ الحكم في قاضي التراضي أو قاضي التحكيم. وتعارفه بين المجتمعات لا يعيّن إرادته هنا.

إن قلت: إنّ قاضي التحكيم معروفٌ، فإرادته غير مستنكرةٍ.

قلتُ: كونها غير مستنكرة لا يكفي، بل المهمّ الظهور فيه بعد ضمّ كافّة القرائن المتّصلة. وليس لأحدٍ أن يدّعي أنّ لفظ الحكم ظاهرٌ فيه، وإن كان وجوده كثيراً، يعني: كونه الأعمّ الأغلب وجوداً لا يكفي؛ إذ لا أثر لهذه الكثرة في الفهم اللغوي، وإنّما يلزم مراجعة القرائن اللغويّة والمفاهيم

المستعملة في السياق، والكثرة الخارجيّة لا تعدّ قرينةً على السياق اللفظي ولا من القرائن اللغويّة، ولا أقلّ من الاحتمال الذي يبطل الاستدلال أو الذي يبطل معه الاستدلال.

وأمّا ما أُفيد من: أنّ الولي العامّ لا يعبّر عنه بالحكم وإن عبّروا عنه بالحاكم فغير مفيدٍ، بل ممنوعٌ على عدّة مستوياتٍ:

المستوى الأوّل: أنّ الحَكَم والحاكم من مادّةٍ لغويّةٍ واحدةٍ، وهو من يمكن أن يصدر عنه الحكم أو منه الحكم، فاختصاص الحكم بحصّة خاصّةٍ - وهو حكم التراضي - من مطلق الحاكم محلّ نظرٍ.

المستوى الثاني: أنّ حَكَم التراضي لا يختصّ بالمرافعات، بل يشمل سائر الأُمور المعقّدة في المجتمع، وهي في الحقيقة استشارةٌ، والاستشارة مستحبّةٌ ومطلوبةٌ في السنّة الشريفة. مع أنّه لم يعبّر بقاضي التراضي بل بالحكم، فيعمّ عناوين متعدّدةً، فيعود إلى معنى الولي العامّ، إلّا أنّ هذا بالتراضي وذاك بنصّ الله تعالى، أي: إنّ معناه أقرب إلى معنى الولي العامّ.

المستوى الثالث: أن نجعل لفظ الحاكم قرينةً على المراد من الحكم؛ فإنّه ليس أولى من العكس، كما هو واضحٌ، ونعني الحاكم به بالمعنى المتقدّم، وهو الحاكم بالمعنى العرفي، أي: المسيطر والمتسلّط على المجتمع، فنجعل هذا قرينةً على لفظ الحكم دون العكس. مع أنّ مراد الخصم أن يجعل الحكم قرينةً على الحاكم، وهذا وإن كان له اقتضاءٌ، لكن الاقتضاء المضادّ أيضاً ملحوظٌ، وهو قرينيّة الحاكم على الحكم، فيسقط الإشكال على الأقلّ، وهو تعيين قرينيّة الحكم على الحاكم.

المستوى الرابع: أنّ قاضي التحكيم لا يُشترط عرفاً فيه أن يكون عارفاً

بمسائل الحلال والحرام طرّاً، بل شرعاً؛ فربَّ مجتهدٍ (متجزٍّ) أو صحب علمٍ وفضيلةٍ قادرٌ على تسنّم منصب أن يكون قاضي التحكيم، فيحكم بفتوى من يقلّده.

نعم، قد يُقال: إنّ مقبولة عمر بن حنظلة بنفسها تشترط الاجتهاد - بمعنىً من المعاني- كما يشهد له قوله عليه السلام: «**وعرف أحكامنا**» بمعنى الاجتهاد، فكيف يوفّق المشهور بين الاشتراط وعدمه؟ وإن لم يمكن التوفيق بينهما، فهمنا من الحاكم الولي العامّ لا مطلق الحكم.

ولا يُشترط في نفوذ حكم الفقيه رضا الخصمين، مع أنّ الرواية اعتبرت الرضا، فقوله: «**فليرضوا به**» - أعني: عود الضمير إلى الفقيه العارف- قرينةٌ على أنّ المراد من الرضا ومن الحكم غير ما توهّمه المستشكل، وإنّما يرضون بحكم الله في جعله حاكماً وقاضياً أو والياً.

المستوى الخامس: أنّ قوله عليه السلام: «**فإذا حكم بحكمنا**» لا يعني الحكم في حقلٍ واحدٍ، بل يشمل الأحكام الشرعيّة كلّها: سواءً كانت قضائيّةً أم لم تكن، وليس في المقام قرينةٌ على أنّ المراد من حكمهم خصوص الحكم القضائي إلّا بجعل الألفاظ السابقة قرينةً عليه، وقد عرفنا حالها. وليس جعل القرينة من هذه الجهة أولى من جعل القرينة بالعكس، فحكم بحكمنا من قبيل أن يُقال: أفتى بفتوانا أو أفتى بالحكم الشرعي الواقعي أو الظاهري.

ومن الواضح أيضاً عدم اختصاص ما ذكره عليه السلام من التشديد بالقاضي، فما أفاده عليه السلام - من أنّه لو حكم بحكمنا وردّ عليه، فالرادّ عليه رادٌّ علينا، والراد علينا رادٌّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله- لا يختصّ بحكم التراضي، بل يشمل جميع الأحكام الشرعيّة التي يفتي بها أو يحكم عنها الفقيه العارف أو الولي العامّ.

**تنبيهات حول ولاية الفقيه العامّة**

وينبغي التنبيه على اُمورٍ:

الأوّل: أنّه ذكر في الرواية السلطان والحاكم، ما يعني أنّهما اثنان، أي: إنّ السلطان غير القاضي، ورفعُ الأمر إلى أحدهما يستلزم وقوع القضاء منه، فالسلطان لهُ أن يقضي، كما أنّ القاضي له ذلك، كما هو ظاهرٌ، ولعلّ العُرف يقدِّم السلطان؛ من جهة أنّ القاضي يتعيّن بنصبه، والقضاء الذي يدّعيه السلطان لنفسه إنّما هو لما يرى من ولاية نفسه، كما أنّ العرف يرى أنّ للسلطان ولايةً في دائرة سلطنته. ويصدق على هذا المعنى - أي: ثبوت الولاية للسلطان- قولهﷺ في حديث الغدير: «**ألست أولى بكم من أنفسكم...**»[1].

وولاية السلطان على النفوس والأموال لا شكّ فيها، إلّا أنّهﷺ أسقط ولاية سلطان الظالم، وقرّر ولاية سلطان الحقّ.

وإذا قلنا بإفادة رواية ابن حنظلة الارتباط بين السلطان والقضاء، وإبطال سلطان وقضاء الباطل، لزم جعل السلطان والولاية لأهل الحقّ، أي: للحاكم الشرعي.

الثاني: أنّ في قولهﷺ: «**حكم بحكمنا**» مستويين من الفهم: فهم المشهور، وهو تطبيق حكمهمﷺ على موارده، كما هو في القضاء والفتوى، وفهماً آخر مفاده هو ضرب القاعدة الكلّيّة العامّة التي ذكرها الأئمّةﷺ، أي:

---

(١) إعلام الورى: ١٦٥، الركن الثاني، الخصال ١: ٣١١، باب الخمسة، الحديث ٨٧، معاني الأخبار: ٧٢، باب معنى قول النبيﷺ: «**من كنت مولاه فعلي مولاه**»، شرح المواقف ٨: ٣٦٠، المرصد الرابع: في الإمامة ومباحثها. والحديث متواترٌ وإن رُوي بألفاظٍ مختلفةٍ؛ فقد نقله العامّة والخاصّة في مجامعهم الروائية وغيرها، فراجع واغتنم.

نقل حكمنا، لا تطبيق الكبرى على الصغريات فقط. فقولهﷺ: **«حكم بحكمنا»** فيه جهة تعليليّة لترتّب الآثار على فهم المشهور. فلو قال الفقيه: (هذا مديونٌ وذاك له الحقّ) نفذ قوله؛ لأنّه معلول حكمهمﷺ، لكن نفوذ قول الفقيه من باب حكم حكمنا بالمطابقة - لا بالجهة التعليليّة- هو الأظهر.

ولا يستلزم ذلك اختصاص الحكم بالفتوى؛ باعتبار أنّ الفتوى دائرتها الكلّيّات الشرعيّة، وأمّا القضاء وموارد تطبيق الأحكام الولائيّة بالولاية العامّة فهي من الصغريات ولو غالباً؛ لأنّ حكمهم كما يشمل الصغريات يشمل الكبريات، والولاية العامّة - أي: الأحكام الولائيّة- تمثّل كبرى، ولو بالعنوان الثانوي، أي: حكم الفقيه بحكمنا بعنوان كونه وليّاً عامّاً، فصار حكمه حكمنا. والحاصل: لزوم ضمّ الصغريات والكبريات تحت قولهﷺ: **«حكم بحكمنا»**.



الثالث: لا تختصّ ولاية حكم الفقيه بالفتوى؛ لاستلزام ذلك خروج مورد السؤال عن الجواب؛ إذ مورده المرافعة القضائيّة، فيكون الأصل المفهوم بالدلالة المطابقيّة من قولهﷺ: **«حكم بحكمنا»** الأُمور العامّة، لتدخل الجزئيّات والصغريات من خلال القرينة المتّصلة المذكورة.

الرابع: أنّه يُلاحظ في المقبولة استبدال ضمير التثنية بضمير الجمع، فقالﷺ: **«ينظران ... فليرضوا به حكماً»** ومقتضى السياق أن يُقال: (فليرضيا به حكماً) والمتكلّم معصومٌ، ما يدلّ على أنّ الأمر أوسع من باب المنازعات والجزئيّات، كما أشرنا له فيما سبق.

الخامس: أنّ المعروف أنّ الحكم الولائي ينتفي بالوفاة، وهو صحيحٌ في مثل الوكالة، على خلاف الولايات من قبل الإمامﷺ؛ وذلك للإجماع

والتسالمُ على ذلك، وإن كان حدسيّاً، وللإطلاق في جعلهﷺ؛ إذ لم يقيّده بزمانٍ أو مكانٍ، مع علمهﷺ بحاجة المؤمنين إلى مثله على مدى الأجيال، مع أنّ تكرّر المنازعات وأمثالها يقتضي ذلك. ومع الإطلاق لا حاجة إلى الأصل العملي، إضافةً إلى إمكان الاستصحاب، أي: استصحاب بقاء جعل الإمام الفقيه بتلك المنزلة عند الشكّ في طروّ المانع، وهو وفاةُ الإمام الصادقﷺ.

السادس: أنّه قد يُقال: إنّ قولهﷺ: «**ينظران إلى من كان منكم**» يقتضي الأخذُ بالقدر المتيقّن منه، أعني: أن يكون كلامهﷺ في حقّ المتّصف بتلك الصفات في ذلك العصر، لا فيمَن لم يولد بعد؛ وذلك أنّ قوله: «منكم» تعبيرٌ آخر عن المخاطبين في مجلس التخاطب أو عصر الخطاب.

ودفع هذا الإشكال في الأُصول أولى، وبتجريد الخصوصيّة - خصوصيّة ذلك العصر وفقهاء ذلك الحين- يكون الأمر عامّاً على مدى الأجيال، ونحوها الخطابات الشرعيّة والقرآنيّة، فالأمر عامٌّ فيها ولا ينحصر بعصر الخطاب.

السابع: أنّه قد يُقال: إنّ قولهﷺ: «**ينظران إلى مَن كان منكم...**» يقتضي تخيّر المتنازعين بين الحكّام، وهذا إلى قاضي التحكيم أقرب منه إلى الحاكم الشرعي أو الولاية العامّة؛ إذ ليس في الرجوع إلى الولي العامّ تخييرٌ بينه وبين غيره.

ولا يخفى: أنّ الحاكم في عصر الإمام الصادقﷺ - أي: الفقهاء الذين جعل لهم الإمام تلك الولاية- لم يكونوا مبسوطي اليد حتّى يتصرّفوا عملاً بولايتهم، إلّا أنّ المنصب الشرعي محفوظٌ لهم، أي لهمُ ذلك وإن لم تقع منهم هذه التصرّفات. فالحديث في مقام الجعل النظري، وأمّا إعمال هذه الولاية فموقوفٌ على بسط اليد، وهم في معزلٍ عنه.

وعلى فرض تحقّق بسط اليد لأحدهم فلا يُعلم بقاء التخيير بينه وبين غيره. وبعبارةٍ أُخرى: إنّ الرواية منصرفةٌ من جهة التخيير إلى الحالة السائدة من عدم بسط اليد.

الثامن: أنّ الولي حين صدور ذلك النصّ - أعني: مقبولة ابن حنظلة- هو الإمام الصادقعليه السلام، فكيف يُعقل أن ينصب وليّاً آخر يُقابله في ولايته ويكون في عَرضه؟



ويمكن الجواب عنه نقضاً وحلاً:

أمّا النقض - بمعنى ثبوت الولاية لشخصين معاً- فبولاية رسول الله وولاية أمير المؤمنين (صلّى الله عليهما وآلهما) تبعاً لولايته في غير موردٍ، فراجع وتأمّل.

وأمّا الحلّ فالرجوع إلى الإمام في المنازعات والأُمور العامّة الولائيّة والفُتيا لم يكن متيسّراً لكلّ أحدٍ؛ فظروف التقيّة وشدّتها تمنع عن ذلك، هذا من جهةٍ. ومن جهةٍ أُخرى إنّ ما ذكر من الفُتيا والأُمور الولائيّة والبتّ القضائي حاجةٌ يوميّة للمجتمع المؤمن، والإمام يعمل بما يُصلح أمر المؤمنين، ومن المصلحة أن يكون من يتصدّى لتلك المهامّ لا تحول دونه التقيّة، فيمكنه أن يتولّى كثيراً من هذه الأُمور، فيأمر الإمام شخصاً بالإفتاء، وآخر بالقضاء، وآخر بالتصدّي للأُمور العامّة.

## كلامٌ حول اشتراط الأعلميّة وعدمه

التاسع: أنّ ظاهر المقبولة عدم اشتراط الأعلميّة في مَن يُرجع إليه؛ لأنّه قال: «**ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً**».

فما وجه اشتراط الأعلميّة في الولاية والفتيا؟ مع أنّها غير معتبرةٍ في القضاء، ومع أنّ التحقيق اشتراط الأعلميّة على نحو الاحتياط الوجوبي، وعلى أيّ حالٍ فما وجه هذا الاشتراط مع عدم تعرّض الحديث له؟

ويمكن الجواب عنه بوجوهٍ:

الأوّل: بمنع الإطلاق، والوجه فيه: أنّ الإطلاق يبتني على مقدّمات الحكمة، فإذا سقطت بعضها ولم تثبت لم تحصل النتيجة، أي: لم يتحقّق الإطلاق، وحينها يؤخذ بالقدر المتيقّن من العارف بالأحكام، وهو الأعلم.

وبيان ذلك: أنّ من مقدّمات تحصيل الإطلاق أن يكون المتكلّم في مقام البيان، وهو هنا ليس في مقام بيان شرط الأعلميّة أو عدمه، بل في مقام عدم جواز الرجوع إلى حكّام الجور ووجوب الرجوع إلى حكّام العدل الذين نصّبهم، مع قصور المجتمع آنذاك عن معرفة الأعلم بين الفقهاء وعن تعيين الأعلم من بين الرواة والفقهاء، فلم تتوضّح عندهم قضيّة الأعلم أو أنّ الأعلم هو زرارة أم هشام، بل لعلّ أصل مسألة الاجتهاد كانت مجملةً غير واضحةٍ.

هذا مع أنّ الحاجة إلى الفقهاء للقيام بالمهامّ المذكورة آنذاك لا يفي بها فقيهٌ واحدٌ - أعني: الأعلم بحسب الفرض- فهم بحاجةٍ إلى جماعةٍ من الفقهاء لتستقيم الفتوى للناس بالأحكام الحقّة ولفصل المنازعات، وهذه المصلحة والمصلحة المذكورة قبلها تقتضي بأن يكون سكوت الإمام عليه السلام - إن سكت- عن وجوب الرجوع للأعلم لمصلحةٍ هامّةٍ.

الثاني: أنّا وإن تنزّلنا عن ذلك والتزمنا بإطلاق المقبولة وشمولها لغير

الأعلم، إلّا أنّ هذا الإطلاق لا يمكن الأخذ به؛ لورود المخصّص في قباله:

الأوّل: قيام السيرة العقلائيّة على الرجوع إلى الأعلم، وكما يُؤخذ بها في المقلَّد فكذلك تسري إلى الولي أيضاً، فما يُذكر هناك من رجوع العقلاء إلى الأعلم من بين أهل كلّ اختصاصٍ يجري هنا أيضاً. ونحوها الكلام في جريان الأمارات اللبّيّة في مسألة الأخذ بفتوى الأعلم تعييناً، والمناط واحدٌ، أعني: كون قول الأعلم أقرب إلى الحقيقة والواقع.

وهذه الأقربيّة كما تُعتبر في الفتيا كذلك تُعتبر في تشخيص المصلحة والعمل بمقتضاها من الأحكام، كما أنّ الأُصول العمليّة: كأصالة عدم الحجّيّة عند الشكّ أو استصحاب الحالة السابقة من عدم حجّيّة فعله أو قوله قبل وصوله إلى درجة الأعلميّة تقضي بعدم حجّيّته، فتنحصر الحجّيّة بالفقيه الأعلم.



الثاني: قيام الإجماع أو الارتكاز في مجال الولاية العامّة على وحدة رئاسة المجتمع وقيادته، وهكذا كان حال الأنبياء وديدن الأولياء من أنّ النبوة العظمى أو الولاية العظمى في كلّ زمانٍ لشخصٍ واحد. نعم، قد يتعدّد الأنبياء كما مرّت عصورٌ على هذا الحال، إلّا أنّ سنّة الله تعالى جرت على وحدة النبي الأعظم في كلّ زمان. ونحوها الإمامة والولاية؛ إذ قد يجتمع عدّة أئمّةٍ في زمانٍ لكن الإمامة الفعليّة لواحدٍ منهم، حتّى في زمن اجتماع الحسن والحسين عليهما السلام، حيث كانت الإمامة الفعليّة للحسن عليه السلام. وقالت المذاهب أيضاً بذلك؛ إذ كانت الخلافة بعد النبي صلى الله عليه وآله لواحدٍ في كلّ زمانٍ حتّى حدثت الاختلافات، فصارت للفاطميّين في مصر خلافةٌ وللأمويّين في الأندلس وفي بغداد خلافة.

ولعلّ تعدّد الخلفاء يرجع إلى إحدى صورتين عند التحليل:

إحداهما: أنّ الخلافة العظمى - التي كان أواخر عهدها في بغداد- ترى أنّ تلك الخلافات غير شرعيّةٍ، بل هي انشقاقٌ عن الطاعة لها، فيجوز لها - في نظرها- محاربته وإرجاع الأمر إلى المركز الواحد، إلَّا أنّها لضعفها لم تكن قادرةً على ذلك.

ثانيتهما: أنّ ما حدث في مصر أو الأندلس ليس بمعنى الخلافة المصطلح، بل هو نوعٌ من الحرّيّة أقرّته الخلافة المركزيّة، ويبقى الإشراف والمهامّ الرئيسة بيد المركز .

الثالث: اقتضاء العناوين الثانويّة وحدة المتصدّي للأُمور العامّة؛ إذ التعدّد يوجب الاختلاف بين الأفراد، وإن فرضناهم من الأتقياء؛ لأنّ اختلاف الأنظار والأذواق حاصلٌ لا محالة؛ إذ يرى أحدُ المتصدّين الآخر خاطئاً، كما يرى الآخر خطأ صاحبه، فلا يجتمع الرأي.

ولا يتوهّم أنّه يمكن أن يتعيّن غير الأعلم - أي: إن ثبت ما مرّ من وحدة الرئيس- فما الموجب أن يكون المتصدّي هو الأعلم؟

لأنّا نقول: إنّه يقبح تقديم المفضول على الفاضل عقلاً، والحكيم لا يعمل القبيح، فلا يقدّم غير الأعلم على الأعلم، هذا أوّلاً.

وثانياً: إن تنزّلنا عن الأُولى، فلا أقلّ من استحالة الترجيح بلا مرجّحٍ، فلابدّ من مرجّحٍ، والقدر المتيقّن هو الأعلم.

وأمّا تعيين الأعلم أو القول فيما لو كان الأعلم لا يرى ثبوت الولاية العامّة لا لنفسه ولا لغيره من الفقهاء وكان غير الأعلم يراها، أو ما لو ذهب جملةٌ من الفقهاء إلى الولاية العامّة دون اشتراطها بالأعلم فيلزم الرجوع إليها

في مظانّها. 

وممّا مرّ تبيّن عدم الإطلاق في المقبولة أو تخصيصه، فلا حجّيّة إلّا في فتوى الأعلم ولا ولاية إلّا للأعلم، أي: في التقليد والولاية.

ولا يُقال: إنّ مع وضوح الأدلّة على هذا التخصيص فلماذا لم تفتوا بذلك، بل قلتم بالاحتياط الوجوبي في كليهما؟

لأنّا نقول: الفتوى بالاحتياط مع وضوح الأدلّة قد يكون نفسه من الاحتياط وأقرب إلى السلامة، كما لو أفتى غير الأعلم بالولاية لنفسه، فمقتضى الاحتياط حينئذٍ الجمع بين قوله وقول الأعلم أو الأخذ بأحوط القولين. وأمّا لو قلنا بانحصار الولاية بالأعلم على نحو الفتوى، لخرجت فتوى غير الأعلم موضوعياً وابتعدنا عنها تلقائيّاً.

ومثال ذلك ما لو قلنا: إنّه يشترط إذن الأب في تزويج الباكر، فإن وقع العقد من غير إذن فرضاً، وكانت تلك فتوى، كان العقد باطلاً، ومقتضاه أن تتزوّج البنت من آخر دون أن يطلّقها الأوّل. وأمّا لو كان ذلك على نحو الاحتياط الوجوبي، كان على الزوج الأوّل أن يطلّقها وجوباً احتياطاً؛ ليمكن لها العقد الجديد، فالفتوى بنحو الاحتياط الواجب اجتمعت مع الاحتياط في العمل. هذا مع أنّه عند دوران الأمر بين التعيين - الأعلم- والتخيير بينه وبين غيره، فالأخذ بالتعيين أحوط عقلاً.

فإن قلت: المشهور جريان البراءة عند الدوران بين التخيير والتعيين، أعني: جريان البراءة في التعيين، فتجري البراءة عن تعيين الأعلم؟

قلت: لا تجري البراءة هنا عن التعيين؛ لقيام أدلّةٍ في المقام على التعيين: إمّا اطمئنانيّة أو ظنّيّة، ولو فرضناه ظنّاً غير معتبرٍ كان متاخماً للظنّ المعتبر،

فجريان البراءة على خلاف الاحتياط جدّاً.

العاشر: أنّ سياق المقبولة واحدٌ، والمعنى المفهوم منها: إما القضاء والفتوى، وإمّا القضاء والفتوى والتصرفات الولائيّة، أو يُقال بدلالتها على القضاء والولاية، وعلى كلّ حالٍ فأحد هذه الأمور - وهو القضاء- لا يُشترط فيه الأعلميّة، والآخر وهو الولاية أو التقليد أو هما معاً يُعتبر فيه الأعلميّة، فكيف ثبت شرط الأعلمية في بعضها دون الآخر مع وحدة السياق؟

ويمكن أن يُجاب عنه بأُطروحتين:

الأُولى: أنّه يمكن - كأُطروحةٍ- إنكار أن تكون المقبولة دليلاً على نصب القاضي، بل يُدّعى دلالتها على التقليد والولاية أو الولاية فقط، وما ورد من الترافع في دينٍ أو ميراثٍ فيها يمكن أن يكون لغير القاضي؛ لوضوح أنّ الولي العامّ يرفع التخاصم ويفصل النزاع أيضاً، بل ظاهرها ذلك؛ فقوله: «**جعلته حاكماً**» أي: حاكماً عرفيّاً، أي: على غرار الحاكم العرفي الذي يتصدّى لمختلف الأُمور، ومنها القضاء.

الثانية: أن نقول: إنّها متعرّضةٌ للقاضي وغيره، فهي مطلقةٌ في كليهما، إلّا أنّ الإطلاق في القاضي محكّم، وأمّا في المفتي والولي فمقيّدٌ بأدلّةٍ أُخرى، أي: التقييد من الخارج، والمقبولة على الإطلاق في الجميع. والوجه فيه: عدم قيام السيرة العقلائيّة - وهي من الأدلّة المقيّدة- على لزوم الرجوع إلى القضاة، أي: لا توجد سيرة على الرجوع إلى القاضي الأعلم، مع قيام السيرة على الرجوع إلى الأعلم من أهل الاختصاص في مثل الفتيا.

### تحقيق الحال في المقام

وإذ قد تقرّر دلالة المقبولة على ولاية الحكم العامّة للفقيه نقول: إنّه إذا

تحقّق النداء من الفقيه لصلاة الجمعة وجبت الإجابة، وإن لم يتحقّق النداء لم تجب؛ لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه. ووجوب الحضور في طول وجوب إطاعة ولي الأمر؛ لأنّ حضور الصلاة يجب للآية القرآنيّة المتقدّمة ولوجوب طاعة النبي والإمام- إن كان المنادي لها أحدهما- ولوجوب إطاعة الولي مع فرض ثبوت الولاية له.

وقد يُشكل: أنّه من اجتماع الأمرين على مأمورٍ واحد: الأمر الولائي والأمر المفهوم من قوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ﴾، واجتماع الأمرين من المحال؛ لأنّه من قبيل تحصيل الحاصل، أو لأنّ الحكيم لا يأمر به؛ لقبح اللغو، والأمر بعد الأمر مع وحدة المتعلّق قبيح عقلاً.

يُلاحظ عليه أمران:

الأوّل: أنّه قد يكون الأمر الثاني من باب التأكيد، أي: التكرار للإعلام، كما قد يسمّى في اللغة الحديثة، فلأهمّيّة المطلوب وإعراض الناس عنه يقع التكرار بالأمر ليتأكّد ويرتكز.

الثاني: أنّ الأمرين مختلفان صدوراً وتعلّقاً؛ فإنّ النداء من النبي أو من يقوم مقامه، ومتعلّقه وجوب الحضور. وأمّا قوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا﴾ فالأمر من الله تعالى ومتعلّقه الحضور لا بصبغته الاستقلاليّة، وبل بما أنّ الولي نادى لها، أي: بما هو إطاعةٌ للولي، فكأنّ وجوب السعي طريقٌ إلى نداء الولي وطاعته. وكما يُقال في اللغة الحديثة: إنّه دعمٌ شرعي لنداء الولي وتأكيد شرعي على طاعته.



### تقريب الإشكال على دلالة الآية وتزييفه

ثمّ إنّه قد يتأمّل في دلالة الآية على الوجوب من وجوهٍ أُخر:

منها: ما مرّ من أنّ الأمر فيها للاستحباب؛ لأنّ قوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا﴾ محمولٌ على الاستحباب؛ إذ السعي هو الإسراع في المشي، وهو غير واجبٍ قطعاً[1].

ويُلاحظ عليه: أوّلاً: أنّ الأمر بالسعي لمزيد الحثّ على الصلاة، فالإسراع طريقٌ إلى أصل الحضور، وهو المرتكز في أذهان المتشرّعة، ولا خصوصيّة للإسراع بما هو إسراعٌ، وإلّا فتصوير الإسراع بما هو في موردنا غير مناسبٍ؛ إذ ليس الأمر مختصّاً بالقريبين من محلّ إقامة الجمعة، بل يشمل البعيدين، وكيف يتصوّر الإسراع في حقّ أُولئك حتّى يدركوا الصلاة؟! وبعبارةٍ أُخرى: من كان قريباً وسمع النداء والأذان للصلاة أسرع فلحق بالصلاة، وأمّا من كان بعيداً فهو بعد لم يسمع النداء ولا يدري متى يلحق بالصلاة مع استغراق الوقت الكثير في الوصول لمن بَعُد مقرّه عن الصلاة في تلك الأزمان.

وثانياً: أنّه لو تنزّلنا عمّا تقدّم وقلنا: إنّ الإسراع في نفسه يفيد منه الاستحباب، فذلك لا يمنع أن يكون واجباً إذا أمر به الولي؛ إذ قد يأمر الولي بالحضور إلى الصلاة مسرعين ليلحقوا بالخطبة، أي: يوجب الإسراع من أجل شيءٍ آخر، وحينئذٍ يكون الإسراع واجباً؛ لإيجاب الولي له، ومعه يمكن أن تفهم الآية هكذا: (إذا نودي للصلاة بنحو الإسراع فأسرعوا).

وثالثاً: أنّه لا ملازمة بين إجزاء صلاة مَن لم يحضر الخطبتين وبين استحباب الإسراع الكاشف عن عدم وجوب حضور الخطبتين؛ إذ قد يكون الحضور واجباً، إلّا أنّه إن لم يحضر وأدرك الصلاة أجزأت عنه: سواء كان

(١) مستند العروة الوثقى، كتاب الصلاة ١: ١٨.

مضطرّاً أم لم يكن، فالمضطرّ لا إثم عليه، وصلاة المختار المتعمّد المتمكّن صحيحةٌ، وإن أثم في ترك الاستماع للخطبة.

وترك الاستماع: إمّا بعدم الحضور رأساً، أو الحضور والتشاغل عن استماع الخطبة والتدبّر فيها.

وقد يُقال - وإن كان يرد عليه ما يرد-: إنّ الخطبتين بإزاء الركعتين، فمن تركهما متعمّداً أشكل القول بصحّة صلاته. وفيه مواقع للنظر منها: أنّه لا يُعتبر غير واحدٍ من شرائط الصلاة فيمن يحضر الخبطتين، فلا يجب استقبال القبلة، ويجوز له الكلام مثلاً.



### كلام السيّد الصدر والجواب عنه

ومنها: ما قرّرناه من بحث أُستاذنا السيّد إسماعيل الصدر حول الوجوب التعييني أو التخييري للصلاة من اجتماع عدّة أوامرٍ في المورد كلّها مستحبّة، كما هو ظاهر قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ الصَّلاَةُ فَانتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللهِ وَاذْكُرُوا اللهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾. فبوحدة السياق نحكم - فيما لم يتبيّن لنا أنّه للوجوب أو الاستحباب في قوله: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ﴾- بأنّ الأمر فيه استحبابي[1].

لكن قد يُقال: إنّه لا وحدة سياق في هذه الأوامر؛ لأنّ وحدة السياق بين الجُمل الصغيرة المتتابعة التي لا تتجاوز سطراً واحداً مثلاً، وأمّا لو كان في المقام عدّة جملٍ على مستوى ثلاثةٍ إلى أربعة سطورٍ، فلا يكون من وحدة السياق، بل يكون السياق متعدّداً، وموردنا من هذا القبيل.

---

(١) اللمعة في حكم صلاة الجمعة: ٦٠، المبحث الأوّل.

وقد يُشكل: أنّ وحدة الموضوع تحفظ وحدة السياق، وما دام الموضوع واحداً - وهو الحديث عن صلاة الجمعة- فالجميع سياق واحدٌ.

وقد يُلاحظ عليه: أنّ ما ذكر لا يفيد حتّى مع فرض ثبوته؛ لتوقّفه على نزول الآيات دفعةً واحدةً، بخلاف ما لو نزلت متفرّقةً واُلحق بعضها بالآخر؛ إذ لا يكون الأمر من وحدة السياق، وأنّى لنا أن نثبت أنّها نزلت دفعةً واحدةً، وإذا ورد الاحتمال بطل الاستدلال.

ثمّ خطر لي جوابٌ آخر، وهو أنّ هذه الأوامر التي اُدّعي أنّها للاستحباب أوامر في مورد الحظر، فلا تدلّ على الاستحباب، كما في منطوق الآية: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾، فيتوهّم أنّه لا يجوز التجارة بعد الصلاة أيضاً، فنزلت الآيات: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ الصَّلاَةُ فَانتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللهِ وَاذْكُرُوا اللهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، فتكون هذه الأوامر دالّة على الإباحة، فتسقط وحدة السياق بالمرّة؛ إذ لا يمكن حمل الأمر بالسعي على الإباحة.

وقد أفاد السيّد الاُستاذ إسماعيل الصدرقدس سره: أنّ استفادة الوجوب من الأمر على مسالك أربعة: الوضع والإطلاق والعقل والانصراف. فإنّ قلنا بالوجوب وضعاً لم يرد الإشكال في مورد الآية. وأمّا إذا كان استفادة الوجوب من الإطلاق أو حكم العقل أو الانصراف، فالمتّصل المحتمل القرينيّة يضرّ به. والعمدة مسلك الإطلاق وحكم العقل، فلا يمكن أن يستفاد الوجوب - بناءً عليه- من الأمر؛ لوجود المتّصل المحتمل القرينيّة، وهي الأوامر الاستحبابيّة المذكورة[1].

---

(١) اُنظر: اللمعة في حكم صلاة الجمعة: ٦٠-٦١، المبحث الأوّل.

ويمكن المناقشة فيه بما مرّ من: أنّ الأمر في محتمل الحظر يدلّ على الإباحة. ولا يرد الإشكال حينئذٍ؛ لأنّ التحقيق دلالته بالوضع على الوجوب، وهوقُدِّسَ سِرُّهُ يرى أنّ الإشكال لا يأتي على هذا المبنى.



### تنبيهات المقام

وإذا تنزّلنا عن الأجوبة المذكورة فلا بأس بذكر أُمور لعلّها تنفع في المقام:

الأوّل: أنّ ما أطلق عليهقُدِّسَ سِرُّهُ من احتمال القرينيّة ليس على ما ينبغي، بل القرينيّة ثابتةٌ؛ إذ حمل تلك الأوامر بالانتشار والذكر الكثير على الاستحباب قطعي.

الثاني: أنّه كما أنّ القرينيّة المتّصلة تمنع الظهور، كذلك احتمال القرينيّة يخلّ بالظهور. وبعبارةٍ أُخرى: كما أنّ القرينة تخلّ بالظهور على المسالك الثلاثة في استفادة الوجوب من الأمر، كذلك تمنع الظهور الوضعي؛ إذ الظهور الوضعي اقتضائي يحول دونه المانع، والقرينة مانعٌ. فما ذكرهقُدِّسَ سِرُّهُ من عدم ورود المناقشة المذكورة - أعني: قرينيّة الأوامر الاستحبابية على استحباب السعي - فيما لو قلنا بالدلالة الوضعيّة للأمر على الوجوب غير تامٍّ.

وإنّما يرد الإشكال لو أُستفيد الاستحباب من نفس الأمر بالانتشار في الأرض والذكر الكثير، أي: من حاقّ اللفظ. وأمّا لو كان الأمر بها ظاهراً في الوجوب، وأُستفيد الاستحباب من القرائن الخارجيّة وارتكاز المتشرّعة، فالقرائن الخارجية هي التي تدلّ على الاستحباب، لا نفس تلك الأوامر، فتكون قرائن منفصلة لا متّصلة، وعليه فلا يضرّ شيءٌ منها في دلالة قوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا﴾ على الوجوب، ولا سيّما بناءً على الدلالة الوضعيّة؛ لوضوح

أنّ المحتمل حينئذٍ قرينيّة المنفصل لا المتّصل.

الثالث: أنّه يمكن القول بتماميّة دلالة الأمر بالسعي على الوجوب حتّى بناءً على مسلك الإطلاق وحكم العقل والانصراف؛ وذلك لوجود مقتضى الظهور في الوجوب، والشكّ في القرينيّة لا يرفع أصل الظهور، فالظهور قطعي، واحتمال المانع لا يدفع الظهور.

واحتمال المانع مدفوعٌ: سواء كان من المحتمل فقدُ قرينةٍ متّصلةٍ - كما لو نسي الراوي للخبر مثلاً القرينة التي تفسّر الخبر، أي: نحتمل أنّه أسقط القرينة لسببٍ ما- أم كان المتّصل الموجود فعلاً مشكوك القرينيّة على المراد، كما في موردنا؛ إذ الآية أمرت بالسعي، وذكر بعدها الأمر بالانتشار في الأرض والأمر بابتغاء فضل الله، فهذا الأمر المتّصل قطعي، لكنّا نشكّ في قرينيّته على عدم وجوب السعي، فكلّ منهما لا يضرّ ما دام مقتضي الظهور محقّقاً.

إلّا أن يُقال: إنّه عند ذلك لا يُحرز أصل المقتضي، أي: لا يتحقّق معه الظهور؛ لأنّ المانع المحتمل من سنخ القرينة المتّصلة، فيمنع من المقتضي.

ويمكن أن يُدفع ذلك وإن كان صحيحاً من حيث الفعليّة - وهي التي بنى عليها المستشكل الإيراد- إلّا أنّا إذا أخذنا فهم الخطاب مترتّباً لم يصحّ ما ذُكر؛ لأنّ الظهور ينعقد قبل القرينة المحتملة، ووجود المانع مرحلة قبليّة عقليّة علميّة، كما في: (اعتق رقبةً مؤمنةً)؛ إذ بالتحليل العقلي يُلاحظ أنّ (مؤمنة) لا يضرّ بظهور (رقبة) في الأعمّ منها، أي: إنّ قيد (مؤمنة) دخيلٌ في الدلالة التصديقيّة، لا في الدلالة الاستعماليّة للفظ (رقبة).

إلّا أنّ هذا الدفع ضعيفٌ؛ لعدم جريان الرتب العقليّة في مثل مقدّمات

الحكمة أو الانصراف أو حكم العقل، بل تجري هذه وفق الرتب العرفيّة والفعليّة - إن صحّ التعبير- وهي مقترنةٌ بمحتمل المانعيّة على الفرض، فلا يتمسّك العرف بنتيجتها.

ومنها: ما أفاده السيّد الأُستاذ إسماعيل الصدرقدّس سرّه في الإشكال على دلالة الآية من: أنّ الظاهر أن الحضور بعد النداء، وليس بعد النداء إلَّا الخطبة، ولا يصحّ أن يكون المراد من ذكر الله في الآية الصلاة؛ لوقوع الفصل بينها وبين النداء بالخطبتين، وإلَّا كان من التعليق على أمرٍ متأخّرٍ، والسعي إلى الخطبتين غير واجب إجماعاً، فالسعي في الآية لا يُراد منه الوجوب[1].

ويُلاحظ عليه: أوّلاً: قيام الإجماع على إجزاء الصلاة إن لم يحضر الخبطتين، وعدم انعقاده على عدم وجوب الحضور، ولا ملازمة بينهما، كما تقدّم آنفاً.

وثانياً: أنّه يردُ على عدم جواز التعليق على المتأخّر نقضاً وحلاً:

أمّا النقض فبتحقّق الاستطاعة قبل أشهر الحجّ، وكذا ما أفتى به مشهور المتأخّرين - وإن لم نقل به- من وجوب الزكاة في نهاية الشهر [الحادي عشر] مع أنّه لا يجب الدفع إلَّا عند نهاية الشهر الثاني عشر.

وأمّا الحلّ فبأنّ جميع الأوامر متعلّقاتها استقباليّة؛ إذ لا يجب المتعلّق قبل إتمام الآمر للفظ (صلِّ) مثلاً، فالوجوب متأخّرٌ عن التلفّظ زماناً، غايته ظهوره في الفوريّة إذا لم يُقيّد بالاستقبال. وفي المقام يقع التعارض بين الظهور في الفوريّة وبين ما يدلّ ظهوره على أنّ المتعلّق وقوعه في المستقبل - وهو ظهور (ذكر الله) في الصلاة- فإذا كان (ذكر الله) ظاهراً في الصلاة وزمانها



(١) راجع اللمعة في حكم صلاة الجمعة: ٥٨، المبحث الأوّل.

استقبالاً بعد الخطبة، والأمر بالسعي ظاهرٌ في الفوريّـة، وقـع التعـارض بـين هذين الظهورين، وليس أحدهما أظهر من الآخر.

وثالثاً: جريان ما حقّقناه سابقاً من طلب الإسراع من القريب والبعيـد؛ إذ لا تخصّ صلاة الجمعة القريبين منها، بل تعمّ من ابتعد عن محلّ إقامتها إلى فرسـخين، ومن أدرك الصلاة منهم فقد أدرك الخطبة، فالآية جرت على ما هو الغالب.

أضف إلى ذلك إمكان وجـوب الـسعي قبـل تحقّـق النـداء، مـن بـاب تحصيل المقدّمات المفوّتة، والمقدّمات المفوّتة وإن لم يجب إيقاعها عند المشهور، كما هو الحقّ، إلّا أنّها تجب في موارد: كمقدّمات الحجّ، والسعي إلى الجمعة قبل الأذان لمن كان بعيداً عنها.

نعم، قد يُقال: إنّه لا حاجة إلى كونه من باب المقدّمات المفوّتة؛ لإمكـان النداء قبل الظهر بساعات؛ إذ الوجوب الولوي غير التشريعي.

ورابعاً: عدم ظهور (ذكر الله) في الخطبتين وجداناً، ومعه إمّا أن يُراد منه الصلاة أو الأعمّ منها ومن الخطبتين، أي: مجموع الصلاة والخطبتين، وامتثال المجموع من الواجب وغيره وإن لم يكن واجباً، لكن تـرك المجمـوع يتـضمّن ترك الواجب قطعاً، فامتثال المجموع لهذا واجبٌ.

ثمّ إنّ ما يمكن به التقريب لظهور (ذكر الله) في الخطبتين أحد أمرين:

الأوّل: أنّ الخطبة أوّل ما يواجه المصلّي، فكأنّـه قـال: (اسـعوا إلى هـذا العمل)؛ وأوّله الخطبتان، فكأنّه أفاد أنّ اسعوا إلى الخطبتين.

الثاني: تضمّن الخطبة لذكر الله كثيراً، بخلاف الصلاة.

وكلا الاحتمالين باطلٌ؛ لأنّها احتمالات بعيدة لا تضرّ بالظهور لو تحقّق، وكلامنا في الظهورات، وأمّا المحتملات المحضة التي لا يساعدها الظهور فلا حجّة شرعيّة عليها.

مع أنّ الداخل إلى محلّ الإقامة قد يرى الخطبة أوّلاً بما هي مجموع الصلاة والخطبتين، فالخطبة جزءٌ من المجموع المقصود، لا أنّها مستقلّةٌ بحيالها. وذكر الله في الصلاة أكثر منه في الخطبتين المتعارف إلقاؤها؛ إذ لا يُقتصر على أقلّ الواجب فيها، فقد يتعرّض في الخطبة لأُمورٍ فقهيّةٍ أو تأريخيّةٍ أو اجتماعيّةٍ، وهذه المعاني وإن كانت ملازمةً لذكر الله، إلا أنّ ذكر الله بمعناه المطابقي لا يعمّ الخطبة كلّها.

إن قلت: إن كان المقصود من ذكر الله هو الصلاة، وقع التكرار؛ إذ الآية أفادت: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ فكأنّه إذا نودي للصلاة فاسعوا إلى الصلاة، والتكرار مرجوحٌ.

قلت: إن كان المراد من ذكر الله مجموع الصلاة والخطبتين - كما لعلّه الأرجح - فلا تكرار؛ إذ المجموع غير الفرد. بل لو كان المعني بالذكر هو الصلاة، فلا يضرّ؛ إذ ليس كلّ تكرارٍ فيه سماجةٌ؛ لكفاية عناية التوضيح أو التأكيد في المتكرّر، فيعاد للمصلحة بلفظٍ آخر، ولا حزازة فيه، فلا مرجوحيّة كما هو واضحٌ.

وفي التعبير عن الصلاة بذكر الله إشارة إلى أنّ ما يقابلها - وهو السوق الذي ألهاهم عن الصلاة - ليس من ذكر الله، بل هو مأوى الشيطان.

## حول النداء لصلاة الجمعة



ثمّ النداء للصلاة هل كان بالعنوان الأوّلي - أي: الحكم الشرعي - أو كان من باب الولاية؟ قد يُقال: إنّه يترتّب على كونه على نحو الولاية أو الحكم الشرعي آثار:

منها: أنّه إن كان بنحو الحكم الولائي أمكن للولي النداء قبل وقت

وجوب الحكم، فينادي للصلاة من طلوع الفجر مثلاً، ويجب إجابته، بخلاف ما لو كان حكماً شرعيّاً؛ إذ الوجوب عند الزوال، ولا يمكن للولي النداء قبله؛ إذ لا وجوب حينئذٍ.

ومنها: أنّه إن كان بنحو الولاية فربما تبدّل الوجوب التخييري إلى التعييني، ولو كان حكماً فلا يتبدّل. والفرق واضحٌ بين التخييري والتعييني من حيث عمل المكلّف؛ إذ على الأوّل له أن يدع حضور الجمعة ويكتفي بالظهر، بخلاف الثاني.

ولا يخلو ما ذكر من نقاش.

أمّا الأوّل ففيه: أنّه يمكن أن يقع الأمر الشرعي قبل الوقت، فيأمر بذلك بنحو المقدّمات المفوّتة، فيأمر قبل الزوال من بعد محلّه عن محلّ إقامة الصلاة بالحضور. بل ما ذكر مشهورٌ؛ إذ لو لم يكن مأموراً قبل الزوال بالسعي إلى الصلاة، لما أدرك الصلاة قطعاً؛ لبُعد المسافة على الفرض، فهو عاجزٌ عن امتثال الأمر، فلا أمر في حقّه أصلاً، فضلاً عن كونه تخييريّاً أو تعيينيّاً.

والحاصل: أنّ الأمر متقدّمٌ على الوقت: سواء كان ولائيّاً أم شرعيّاً. وهذا من قبيل سفر الحجّ المأمور به قبل يوم عرفة.

وأمّا الثاني فعلى فرض أنّ الأمر الأوّلي بالصلاة تخييري لا تعييني – وسيأتي الكلام منه– فيشكل عليه: أنّ الأمر الولائي لا يمكنه أن يقلب الحكم الشرعي التخييري إلى التعيين؛ إذ ليس ثمّة دليلٍ على انقلاب الحكم، وليس للولي أن يغيّر الشرع الثابت غايته أن يكون له الحكم فيما لم يشرّع فيه شيء، وهو المسمّى أحياناً بمنطقة الفراغ.

أقول: إنّ الآية بنفسها تدلّ على الوجوب التعييني، فإذا أفادت الآية: (إذا نودي مولويّاً لصلاة الجمعة)، كان الظهور تعيينيّاً في طول أمر الولي،

فيحرم البيع، ويجب السعي، أي: البيع حرامٌ بأمر الله، والسعي واجبٌ بأمر الولي بالصلاة. فنداء الولي يحقّق موضوع وجوب السعي، والنداء ولائي. وهذا المعنى يقوّي معنى الولاية العامّة التي تكلّمنا عنها في مقبولة ابن حنظلة. ويمكن الاستدلال على الولاية العامّة بتجريد خصوصيّة صلاة الجمعة.



ثمّ إنّه يُحتمل في معنى النداء أحد أُمورٍ ثلاثة:

١. الحكم الولوي كما تقدّم.

٢. الحكم الشرعي بمعنى: تذكير الناس بالصلاة عبر الأذان.

٣. اجتماع خمسةٍ أو سبعةٍ أحدهم الإمام، فاجتماعهم نداءٌ بالصلاة، فتجب الصلاة تعينيّاً من خلال الأمر بالسعي.

إلَّا أنّ الثاني والثالث لا يمكن المساعدة عليه: أمّا الأخير فلأنّ اجتماع العدد عنوانٌ آخر غير عنوان النداء، وظاهر العناوين التباين والاستقلال، مع وضوح اختلاف المعنيين.

وأمّا الثاني فلازمه حمل أمر السعي على الاستحباب؛ إذ الأمر الشرعي الأصلي التخيير، فلا يخرج بالنداء عنه، فتصير صلاة الجمعة أفضل فردي الواجب، وهو معنى الاستحباب، فالآية تنصح باختيار الأفضل.

إلَّا أنّ هذا المعنى بنفسه يخالف ظهور الآية من جهاتٍ:

الأُولى: ظهور الأمر بالسعي في نفسه في الوجوب: إمّا وضعاً كما هو الحقّ في المسألة، أو للإطلاق أو عقلاً، وعلى كلٍّ فهو يخالف الاستحباب.

الثانية: أنّ استحباب السعي يلازم استحباب ترك البيع، فينبغي أن يُحملا معاً حينئذٍ على الاستحباب، وهو خلاف الظاهر وخلاف فتوى

المشهور واطباق الفقهاء تقريباً؛ لأنّهم قالوا بحرمة البيع. نعم، جمع بعضهم بين حرمة البيع واستحباب السعي، وطرق الجمع بينهما على عهدتهم.

الثالثة: أنّ استحباب السعي إلى الصلاة لا ينسجم مع الحثّ والتأكيد عليه، مع أنّه لو كان السعي مستحبّاً لما أكّد النهي عن البيع بمثل كلمة ﴿وَذَرُوا﴾ وهي أبلغ في الزجر من قوله: (أترك) أو (دع). ومعه يكون ذلك قرينةً على تعيّن الوجوب في السعي؛ إذ لو وجدت قرينةٌ على استحباب السعي في ﴿فَاسْعَوْا﴾ كانت معارضةً لهذا الظهور، ويقدّم ذلك؛ لأنّه كالنصّ في وجوب ترك البيع. ولو كان الأمر بالعكس - أي كان استحباب السعي قرينةً- لكان ترك البيع مستحبّاً.

ومنه ينقدح أنّ وجوب السعي ولوي؛ إذ الحكم الشرعي الأصلي الدالّ على التخيير ممّا لا ينبغي الشكّ فيه بحسب الفرض، فتعيّن أحد فردي التخيير بالولاية. فلا يكون النداء إلى أصل الحكم الشرعي، وإلّا لكان النداء إلى الواجب المخيّر.

اللّهمّ إلّا أن يُقال: إنّ الآية ظاهرةٌ أصلاً في الوجوب التعييني في أصل الشريعة، إلّا أنّنا سنعرف انتفاء ذلك بالقرائن الخارجيّة كالروايات، على ما سيأتي.

وعليه يتعيّن حمل النداء على النداء الولوي. ويمكن فيه أمران: أحدهما: التقدّم على الوقت ولا يسمّى عندئذٍ بالمقدّمات المفوّتة، وإن كان من سنخها، مع أنّ المقدّمات المفوّتة ليست مقدّماتٍ حقيقةً في أصل الشريعة ولا تجري المقدّمة بالنداء الولوي، لاختلاف الجاعل، والجاعل هناك المولى الحقيقي في الشريعة، بخلاف المقام.

وثانيهما: أنّ الوجوب التعييني في طول النداء، وهو إمّا أن يكون مستفاداً من النداء نفسه أو من الآية، أعني: ظهور ﴿فَاسْعَوْا﴾، كما هو الأقرب؛ لأنّنا قلنا بظهورها في الوجوب التعييني، فظهورها في الوجوب التعييني في طول النداء، لا بغضّ النظر عن النداء. وهو - أي: التعيين- وإن كان مشكلاً في أصل الشريعة، إلّا أنّه غير مشكلٍ في طول الأمر الولوي، فيكون الشارع المقدّس بنفسه آمراً به في تعيينه في طول النداء.

وبهذا يندفع ما قد يُقال: بأنّه ليس للولي أن يغيّر حكم الشريعة؛ إذ كيف يكون حكم الصلاة الاستحباب أو التخيير في الشريعة، وتكون صلاة الجمعة في طول النداء الولوي محكومة بالوجوب؟! فإنّ هذا تغيير للشريعة، وهو ممّا لا ولاية فيه، أو قل: إنّ دليل الولاية لا يشمله؛ لأنّ الولي يلزم عليه أن يطبّق قانون الشريعة، لا أن يقوم بتغييره.



وفيه: أنّ هذا يصدق بنحو القاعدة العامّة في كلّ موردٍ ليس فيه دليلٌ، إلّا أنّ المورد ليس مصداقاً له؛ لأن الشريعة بنفسها تأمر بالوجوب التعييني في طول النداء، كما هو المستفاد من الآية الكريمة، فالولي يوجد الصغرى وهو النداء، أي: الأمر الوجوبي بالحضور، ومحمول هذا الأمر الوجوبي بالحضور - أي: حكمه- مستفادٌ من الآية، أعني: الوجوب التعييني.

فإن قلت: إنّ الولي العامّ قد يأمر بالصلاة تخيّراً، فيوجب تخييراً على رعيّته الحضور، فإذا لم يكن طلبه تعيينيّاً، فكيف يكون حكم الآية تعيينيّاً؟

قلت: إنّ حكم المسألة ليس كذلك صغرويّاً؛ إذ المفروض أنّ الولي حينما يأمر ونستظهر ذلك من (نودي) يكون أمره إلزاماً وتعييناً في الصلاة وترك البيع، فإذا كان كذلك كان مفاد أمره الولوي التعيين لا التخيير. نعم،

لو كان مفاده التخيير لكان للإشكال مجالٌ، ولكنّه ليس كذلك، وليس للآية ظهورٌ فيه. ومن هنا نقول: لمّا كان موضوعه الواجب المعيّن كان محموله الشرعي في أصل الشريعة هو وجوب إطاعة هذا التعيين الولوي ﴿اسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾.

## حاصل الكلام في المقام

تمّ إلى هنا إقامة الدليل على ظهور الآية في الوجوب التعييني على تقدير حصول النداء، وأمّا حكم صلاة الجمعة لو لم يحصل النداء فالمشروط عدم عند عدم شرطه، وحكمها بغضّ النظر عن النداء ممّا لم تتعرّض له الآية إطلاقاً، فهي ساكتةٌ عنه بالمرّة، ولا يمكن الاستشهاد بها حينئذٍ.

نعم، يُستفاد من دلالتها الالتزاميّة أنّها لم تنزل لتشريع وجوب الجمعة ابتداءً -كما أشرنا في إحدى خطب الجمعة[1]- بل نزلت لحلِّ مشكلةٍ اجتماعيّةٍ هي إعراض الناس عن حضور الجمعة، فتدلّ بالدلالة الالتزاميّة السياقيّة -لو صحّ التعبير- على أنّ الوجوب كان منعقداً قبل نزولها، وكان النبي ﷺ يصلّي الجمعة في الزمان المتقدّم عليها، وينبغي أن يكون ذلك واضحاً.

وحينئذٍ يُقال: إنّ هذا الوجوب السّابق هل هو وجوب تعييني في أصل الشريعة أو تخييري مثلاً؟ والآية بالنسبة إليه بمنزلة الدليل اللبّي أو قل: إنّها مجملةٌ لا تدلّ على وجوب أصلي تعييني أو وجوب أصلي تخييري أو وجوب مولوي بأمر النبي ﷺ.

نعم، من الواضح أنّه لم يكن أمراً تخييراً فيما سبق على الآية، بل كان

---

(١) أُنظر: خطبة الجمعة رقم: (٣)، بتاريخ: ٣/محرّم/١٤١٩هـ.

تعيينيّاً؛ إذ لو كان أمراً تخييراً لم يحصل النهي عن البيع، بل لو كان تخييريّاً لجاز البيع بطبيعة الحال. ومعه فهو إمّا تعييني أصلي أو تعييني ولوي مع كونه تخييريّاً أصلاً. يعني: يدور الأمر بين شقّين لا ثالث لهما: إمّا تعييني أصلي وإمّا تخييري أصلي عيّنه الآمر بالولاية، فهو تعييني على كلا التقديرين: إمّا أصلي وإمّا ولايتي.

فالجامع بين الحكمين تدلّ عليه الآية، وكلاهما ممكنٌ، ولا ظهور للآية في واحدٍ منهما.

**حول دلالة آية الصلاة الوسطى على الوجوب**

ومن الآيات التي أُستدلّ بها على وجوب صلاة الجمعة قوله تعالى: ﴿**حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ وَالصَّلاةِ الْوُسْطى وَقُومُوا لله قانِتِينَ**﴾[١].

وقد أفاد في «اللمعة»: أنّ الاستدلال بها مبنيّ على أنّ المراد من الصلاة الوسطى صلاة الجمعة، والمراد من المحافظة عليها إقامتها والسعي إليها، والسعي إليها طريقٌ لاقامتها. فإذا ضمننا هاتين المقدّمتين، دلّت الآية في طول هاتين المقدّمتين على وجوب صلاة الجمعة، أي: (حافظوا على الصلاة) يعني: على مطلق الصلاة، والصلاة الوسطى هي الجمعة، فيجب المحافظة عليها بإقامتها.

ويشهد لما ذُكر الخبران التاليان: الأوّل: ما أخرجه في «مجمع البيان» عن بعض أئمّة الزيديّة عن علي عليه السلام من أنّ الصلاة الوسطى هي الجمعة يوم الجمعة والظهر سائر الأيّام[٢].



---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٣٨.

(٢) مجمع البيان في تفسير القرآن ٢: ٥٩٩، تفسير سورة البقرة.

والسند مرسلٌ، مع أنّ الزيدي نفسه لا يُعلم وثاقته، ولا نقول: إنّ كونه زيديّاً لا يدلّ على وثاقته، إلّا أنّه مجهول الحال، وكونه إماميّاً زيديّاً لا يعني أنّه موثّقٌ عندنا، كما هو واضحٌ.

أضف إليه: أنّ الوسطى هي الصلاة التي تكون عند الزوال؛ لأنّها وسط النهار مثلاً، ففي سائر الأيّام تكون صلاة الظهر، وأمّا يوم الجمعة فما يقع عند الزوال صلاة الجمعة. ولا يخفى أنّه لا يمكن الاعتماد على المراسيل في الفتوى، بل هي من أضعف المراسيل؛ لمجهوليّة السند بالكلّيّة، وبعض أئمة الزيديّة لا يُعلم حاله. فدلالتها وإن كانت تامّة على أنّها صلاة الجمعة يوم الجمعة، إلّا أنّها ساقطةٌ سنداً.

والثاني: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث أنّه قال في قوله تعالى: ﴿حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ وَالصَّلاةِ الْوُسْطى﴾ قال: **«ونزلت هذه الآية يوم الجمعة ورسول الله صلى الله عليه وآله في سفره، فقنت فيها رسول الله صلى الله عليه وآله، وتركها على حالها في السفر والحضر، وأضاف للمقيم ركعتين. وإنّما وضعت الركعتان اللتان أضافهما النبي صلى الله عليه وآله يوم الجمعة للمقيم لمكان الخطبتين مع الإمام، فمَن صلّى يوم الجمعة في غير جماعةٍ فليصلّها أربع ركعات، كصلاة الظهر في سائر الأيّام»**[1].

قوله: «وضعت»، أي: تركت، يعني: صلّوا ركعتين فقط واتركوا

---

(١) الكافي ٣: ٢٧١-٢٧٢، كتاب الصلاة، باب فرض الصلاة، الحديث١، من لا يحضره الفقيه ١: ١٩٥، باب فرض الصلاة، الحديث ٦٠٠، تهذيب الأحكام ٢: ٢٤١، باب فضل الصلاة والمفروض منها والمسنون، الحديث ٢٣، وسائل الشيعة ٤: ١٠، أبواب أعداد الفرائض ونوافلها وما يناسبها، الباب ٢، الحديث ٤٣٨٥.

الإضافة. وإنّما وضعت الركعتان اللتان أضافهما النبيّ صلى الله عليه وآله يوم الجمعة للمقيم لا لأنّ الجمعة لا تجب على المسافر، بل لمكان الخطبتين مع الإمام، فكأنّ الخطبتين بدل الركعتين على نحو المجاز. فمَن صلّى يوم الجمعة غير صلاة الجمعة فليصلّها أربع ركعات كصلاة الظهر في سائر الأيّام. فالواجب يوم الجمعة هو الجامع بين هذا وذاك، فهذه الصلاة الواقعيّة مرّة تكون أربع ركعات ومرّةً تكون ركعتين مع خطبتين.

قال: وهذه الرواية صريحةٌ في صلاة ظهر يوم الجمعة».

وأنت خبيرٌ أنّ المراد من الصلاة الوسطى هي الصلاة التي تقام عند زوال يوم الجمعة، وهي قد تكون ظهراً وقد تكون جمعةً، وأمّا تعيين أحدهما فلا دليل عليه.



أقول: لم يثبت أنّ قوله: «**وإنّما وضعت الركعتان**» - أي: تركت الركعتان- تفسيرٌ للآية، وإنّما هو بيانٌ إضافي من قبل الإمام (سلام الله عليه).

وقد يُقال: إنّه يمكن التمّسك بقوله: «**وتركها على حالها في السفر والحضر**»؛ فإنّ الضمير في (تركها) يرجع إلى الصلاة التي تُصلّى زوال يوم الجمعة، وتركها على حالها يعني: أنّه لم يضف إليها ركعتين، فتركها على حالها ركعتين في السفر والحضر: أمّا في السفر فلأنّها قصرٌ، وأمّا في الحضر فلمكان الخطبتين.

وهذه الدعوى قريبة، إلّا أنّ استفادة كونها تفسيراً للآية ليس بذلك الوضوح بالتأكيد. ولو سلّمناه لكان معناه: أنّ الآية هي التي شرّعت الصلاة زوال يوم الجمعة، ولم يكن زوال يوم الجمعة صلاة قبل نزول الآية، وهو بعيدٌ بل مرفوضٌ. والوجه فيه: أنّ الأمر بصلاة الظهر كان قطعيّاً، فحتّى لو فرض عدم وجوب صلاة الجمعة قبلها، إلّا أنّ ثمّة صلاةٍ كانت واجبةً عند الزوال

من كلّ يومٍ، وهي صلاة الظهر. مضافاً إلى إمكان استفادة الطريقيّة من الآية لا التشريع الابتدائي؛ فإنّها أمرت بالمحافظة، والمحافظة عبارةٌ عن الطاعة لأوامر مسلّمة الوجود ومفروضة الوجود في المرتبة السّابقة على الأمر بالمحافظة. وهذا أيضاً واضحٌ من مادّة المحافظة؛ فإنّها أمرت بالمحافظة على ما تمّ تشريعه وأمر به رسول الله ﷺ. فلو كانت الرواية تفسيراً للآية لما زادت على ظهور الآية نفسه، وإذا كانت إحالةً على الآية فالآية تدلّ على تشريعٍ سابقٍ. لكن ما هو التشريع المسبق؟ وإذ لا نعلم ما هو بالتحديد كان بمنزلة الدليل المجمل من هذه الناحية كما مرّ.

نعم، كون الرواية مفسّرةً لها غير واضحٍ كما تقدّم، هذا مضافاً إلى وجود رواياتٍ أُخر صحيحة السند، تفسّر الصلاة الوسطى بصلاة الظهر لا الجمعة، وروايات تفسّرها بصلاة العصر، وهو المشهور وأغلب الروايات تفسّرها بها، وبعضها أيضاً صحيح السند، فيعارض هذا التفسير على تقدير استفادته من صحيحة زرارة لو كانت مفسّرةً للآية، فيتعارضان ويتساقطان، وتبقى الآية مجملةً من هذه الناحية.

وفي «اللمعة»: والغريب نقاش بعضهم في دلالة الآية على وجوب صلاة الجمعة: بأنّ الحفاظ عليها ليس بمعنى الإتيان بها، وإنّما حفظ وجوبها وصيانته عن الضياع والنسيان. ولا يخفى ما فيه[1].

أقول: لو كان المراد ذلك لكان التقدير ضروريّاً، والتقدير خلاف الأصل، وإن سقط التقدير كان المراد وجوب المحافظة على نفس الصلوات لا على حكمها من النسيان والضياع ونحو ذلك، والمحافظة عليها إنّما هو بإتيانها

---

(١) أُنظر: اللمعة في حكم صلاة الجمعة: ٦٢-٦٥، المبحث الأوّل.

وامتثالها بطبيعة الحال.

وذكر السيّد الخوئيقدس سره احتمال الاستدلال على وجوب صلاة الجمعة بهذه الآية وناقشها ببعض الوجوه، ولا حاجة إلى الإطالة فيها. إلّا أنّه خلص إلى القول بأنّ الجمعة لم يفسّرها بها أحد، ولا وردت به روايةٌ. نعم، أرسل الطبرسي عن عليعليه السلام أنّ المراد بها الظهر في سائر الأيّام والجمعة في يومها، وهي رواية مرسلةٌ لا يُعتمد عليها[1].

أقول: ما أفاده إشارةٌ إلى الرواية الأُولى التي ذكرناها عن بعض أئمّة الزيديّة، وأضفنا إليها صحيحة زرارة السّابقة.

### توهّم دلالة ذكر الله على وجوب الجمعة ونقده

ولم يستدلّ بآية أُخرى غير آية سورة الجمعة المتقدّمة، لكن استدلّ في «اللمعة»[2] بآيةٍ ثالثةٍ، ولعلّ السيّد الخوئي تركها لوضوح المناقشة فيها، وهي قوله: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُلْهِكُمْ أَمْوالُكُمْ وَلا أَوْلادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ فَأُولئِكَ هُمُ الْخاسِرُونَ**﴾[3].

وأفاد في «اللمعة»: أنّ المستدلّ توهّم أنّ المراد من ذكر الله في سورة الجمعة هو صلاة الجمعة، فزعم أنّه بنفس المعنى في هذه الآية. قال: وهذا غريبٌ جدّاً.

أمّا أوّلاً فلما مرّ من: أنّ المراد من ذكر الله ليس صلاة الجمعة، بل الخطبة، كما هو المشهور. وقد أجبته آنذاك أنّ الأمر ليس كذلك.



---

(١) مستند العروة الوثقى ١: ٢٠، القول في صلاة الجمعة.

(٢) اللمعة في حكم صلاة الجمعة: ٦٥، المبحث الأوّل.

(٣) سورة المنافقون، الآية: ٩.

وأمّا ثانياً: فإن تنزّلنا وقلنا: إنّه هناك بمعنى صلاة الجمعة، فلا إشكال أنّ إرادة الصلاة منه خلاف الظاهر؛ إذ ليس ظاهر (ذكر الله) صلاة الجمعة بالدلالة المطابقيّة، وإنّما أُريد بها لقيام قرينةٍ عليه هناك، وعليه فلا يمكن أن يُستفاد منه في هذه الآية نفس المعنى، أي: صلاة الجمعة إلّا أن يكون ثمّة قرينةٍ في نفس هذه الآية، لكن لا قرينة هنا. والحاصل: أنّه لا ملازمة بين الاستعمالين[1].

أقول: ما أفاده هو الوجه؛ إذ لا ملازمة بين الاستعمالين، وهذه الكبرى المتوهّمة في القرآن - أعني: أنّ القرآن بعضه قرينةٌ متّصلة على بعضٍ - ليست بتامّةٍ؛ مع أنّه نزل نجوماً متفرّقاً، فلا يلزم أن يكون بعضه قرينةً على البعض الآخر.

ثم إنّا قد بيّنا أنّ المراد من ذكر الله صلاة الجمعة أو المجموع منها ومن الخطبتين، وأنّ أيّاً منها كان كانت الدلالة تامّة في الآية، بل ذكرنا أنّه حتّى لو استفدنا الخطبتين فقط لكفى؛ لأنّها عندئذٍ تدلّ على وجوب الحضور لدى الخطبتين، وهو أمرٌ معقولٌ، ولا ينافي الإجزاء مع تركهما كما مرّ، وإن أثم، مضافاً إلى أنّ وجوب الحضور عند الخطبتين يعني حضور المجموع، فيحضر أوّل جزءٍ منه، وهو الخطبة الأُولى.

وربما يُقال: إنّ المستفاد من الآية بقرينة قوله: ﴿وَتَرَكُوكَ قَائِماً﴾ أنّ الوجوب متعلّقٌ بالخطبتين؛ إذ من الواضح أنّ المسلمين آنذاك كانوا يعرفون حرمة قطع صلاة الفريضة، لكن يحتمل عدم وضوح حكم الخطبة عندهم، فتركوا النبيّ صلى الله عليه وآله قائماً في خطبته لمّا سمعوا طبول قافلة تجاريّة، مع أنّ خطبة الصلاة من قيامٍ، فكما أنّ الصلاة من قيامٍ فكذا الخطبة.

---

(١) اللمعة في حكم صلاة الجمعة: ٦٥-٦٦، المبحث الأوّل.

وفيه: أوّلاً: إمكان استفادة الوجوب حتّى على هذا التقدير، أي: وجوب حضور الخطبتين نفسها.

وثانياً: أنّ القيام يناسب حال الخطبة والصلاة معاً، فلا يتعيّن أحدهما إلّا بالقرينة.

وثالثاً: أنّهم ربما تركوا الصلاة ترجيحاً للدنيا على الآخرة: إمّا عمداً وعصياناً، وإمّا جهلاً بالحكم، وإمّا أن نقول: إنّ حرمة قطع الفريضة لم يكن قد نزل أو بلغ إلى المجتمع المسلم بعد، فلم يكن قطع الفريضة حراماً، وإنّما كان البدء بها برجاء اتمامها. ويشهد لذلك نزول الأحكام متدرّجةً، وشرائط الصلاة تصل متتابعةً لا دفعةً واحدةً، كما قيل من جواز التكلّم في الصلاة أوّلاً ثمّ نُهي عنه، فلم يكن التكلّم حراماً أو قاطعاً للصلاة إلى أن نزل الحكم بكونه قاطعاً للصلاة وبلّغه النبيّ صلى الله عليه وآله[1]. وربما كان قطع الفريضة من هذا القبيل. أضف إليه أنّ حكم قطع الفريضة قد أفاده الإمام المعصوم المتأخّر لا النبيّ صلى الله عليه وآله، فلم يرد فيه من قبل النبيّ صلى الله عليه وآله شيءٌ.

### فصل الخطاب حول دلالة الكتاب على وجوب الجمعة

وبعد التأمّل في الآيات الثلاث التي استدلّ بها على وجوب صلاة الجمعة لم يثبت دلالة شيءٍ منها على الوجوب من دون النداء أو بغضّ النظر عن النداء، وإن دلّت الآية الأولى على الوجوب على كلامٍ قد مرّ، لكنّه مجملٌ من حيث كونه تعيينيّاً أو تخييريّاً. نعم، مع تحقّق النداء تدلّ على الوجوب التعييني كما تقدّم. وبهذا ينتهي الكلام في الآيات.



---

(١) كتاب الأمّ (للشافعي) ١: ١٤٨، الخلاف في الكلام في الصلاة، المعجم الكبير ١٠: ١٠٩، وجامع الأُصول من أحاديث الرسول المجلّد الخامس، الحديث ٣٦٨٩، الصلاة وأحكامها.

## الاستدلال بالسنّة على وجوب الجمعة

وأمّا الاستدلال بالسنّة الشريفة فقد صنّف سيّدنا الأُستاذ إسماعيل الصدرقُدِّسَ سِرُّه في «اللمعة» الأخبار إلى عدّة طوائفٍ، وجعل الطائفة الأُولى ما دلّ على مشروعيّة إقامة صلاة الجمعة، وهي أخبارٌ صريحةٌ في مدلولها، وكثيرٌ منها صحيح السند[1]:

**الطائفة الأولى: ما دلَّ على مشروعيّة إقامة الجمعة**

وفيها رواياتٌ:

**الرواية الأُولى:**

ما رواه المشائخ الثلاثة بعدّة أسانيدٍ صحيحة، وفي «اللمعة» عبّر عنها كالصحيحة؛ لمكانِ إبراهيم بن هاشم[2]، ولا إشكال في ذلك.

إليك نصّ الرواية: عنْ زرارة بن أعين عن أبي جعفرعليه السلام قال: «إنّما فرض الله عزّ وجلّ على الناس من الجمعة إلى الجمعة خمساً وثلاثين صلاةً: منها صلاةٌ واحدةٌ فرضها الله عزّ وجلّ في جماعةٍ، وهي الجمعة، ووضعها عن تسعةٍ: عن الصغير والكبير والمجنون والمسافر والعبد والمرأة والمريض والأعمى ومن كان على رأس فرسخين»[3].

---

(١) أُنظر: اللمعة في حكم صلاة الجمعة: ٦٦، المبحث الأوّل.

(٢) أُنظر: المصدر السابق.

(٣) كذا في من لا يحضره الفقيه ١: ٤٠٩، باب وجوب الجمعة وفضلها، الحديث ١٢١٩، وعنه وسائل الشيعة ٧: ٢٩٥، الباب ١، من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ٩٣٨٢، ونحوه في الكافي وتهذيب الأحكام مع اختلافٍ يسيرٍ جدّاً، فلاحظ.

وظاهر الرواية أنّ جملة ممّن وضعت عنهم الصلاة - عدا مَن وضعت عنه لعدم تكليفه كالصغير، فصلاة الجمعة وغيرها موضوع عنه- كان مكلّفاً، فوضعت عنه، أي: كانت في ذمّته؛ وذلك لظهور «وضعها» في أنّ الموضوع صلاة الجمعة، فالمكلّف به هي أيضاً، ولو كان الجامع بينها وبين الظهر فبامتثال صلاة الظهر يسقط التكليف، ولا يتحقّق معنى الوضع. كما أنّ ظاهر قوله: «**فرض الله**» أنّ فرض الجمعة على نحو الوجوب التعييني، كما اعترف به في المستند[1].

وتقريب ذلك: أنّ فرض هذه الصلاة على نحو فرضه لسائر الصلوات المذكورة من الظهر والعصر وغيرهما، فيكون وجوب الجمعة على حدّ سائر الصلوات تعيينياً.

مع أنّ ظاهر الرواية أنّ الجماعة في صلاة الجمعة مقدّمة واجبٍ لا مقدّمة وجوبٍ، فإن كنّا نحن وهذه الرواية - بغضّ النظر عمّا سيأتي- فقوله فيها: «**فرضها الله عزّ وجلّ في جماعة**» يعني: يجب تحصيل الجماعة ليمتثل هذا الفرض، أي: يجب الاجتماع، وإن كان من باب الإطلاق القابل للتقييد.

**نقد الاستدلال بالرواية والجواب عنه**

وقد يورد على الاستدلال بالرواية أُمورٌ:

الأمر الأوّل: ما أُفيد عن السيّد إسماعيل الصدر قدّس سرّه في «اللمعة» بقوله: فأين صلاة الظهر؟ يُلاحظ: أنّ لسان الرواية من جهة العدد يأبى التقييد؛ إذ العدد لا يقبل التقييد على كلام فيه وهو عليه السلام ذكر خمساً وثلاثين صلاةً،



(١) مستند العروة الوثقى ١: ٢٢-٢٤، القول في صلاة الجمعة.

فبإضافة صلاة الظهر يوم الجمعة يكون المجموع ذكره ستّاً وثلاثين صلاةً[١].

وفيه: أنّ عدم ذكره ﷺ صلاة الظهر من يوم الجمعة لوضوحه اعتماداً على ارتكاز المتشرّعة، مع أنّ لسان الروايات التي ستأتي يفيد أنّ الصلاة المفروضة في زوال يوم الجمعة واحدةٌ لا اثنتان، وربما كانت على شكل صلاة الجمعة أو على شكل صلاة الظهر، أي: أربع ركعات، فإذا كانت واحدةً لم يكن العدد ستاً وثلاثين، وبعض الروايات واضحةٌ دلالةً وصحيحةٌ سنداً على ما سيأتي.

ويدلّ على ذلك من الصحيحة نفسها قوله: «ووضعها عن تسعة» يعني: وضع صلاةً من الخمس والثلاثين، لكن لا بمعنى بقاء أربع وثلاثين صلاة فقط في ذمّتهم، فيكونون زوال يوم الجمعة غير مكلّفين بشيءٍ، بل هو إشارةٌ واضحةٌ إلى وجوب صلاة الظهر عليه، كما هو المرتكز قطعاً، فالمرفوع صلاة الجمعة عن هؤلاء، لا الجامع بين صلاة الجمعة وصلاة الظهر.

الأمر الثاني: ما ذكر في «اللمعة» أيضاً من: أنّ هناك طائفةً من الروايات - إمّا متواترةً أو مستفيضةً- تفيد أنّ عدد الركعات في اليوم الواحد إحدى وخمسون، فإذا اعتبرنا سبعة عشرة ركعة في كلّ يومٍ فريضةً وأربع وثلاثين ركعةً نافلةً فالمجموع إحدى وخمسون، والعدد غير قابلٍ للتقييد؛ لأنّه يدلّ على الحصر عرفاً، فأين صلاة الجمعة إذن؟![٢]

ويمكن الجواب عنه بعدّة وجوهٍ:

الوجه الأوّل: أنّ الرواية التي تحدّد عدد الركعات بخمسٍ وثلاثين وردت مورد الغالب، ولا شكّ أنّ الأعمّ الأغلب في أيّام الأسبوع كذلك إلّا

---

(١) أُنظر: اللمعة في حكم صلاة الجمعة: ٦٧، المبحث الأوّل.

(٢) راجع اللمعة في حكم صلاة الجمعة: ٦٧-٦٨، المبحث الأوّل.

يوماً واحداً، وهو يوم الجمعة، فستّة أيّامٍ من كلّ أُسبوعٍ بفرضها ونفلها، في مقابل يومٍ واحدٍ، فالأعمّ الأغلب من أيّام الأسبوع كذلك.

إن قلت: إنّها غير قابلةٍ للتقييد.

قلت: بل هي قابلةٌ للتقييد؛ إذ هي مأخوذة بنظر الأعمّ الأغلب أساساً، يعني مقتضي التقييد هنا ثابتٌ.

الوجه الثاني: أنّ هذه الرواية وأمثالها ناظرٌ إلى أصل التشريع الأوّلي في الإسلام، أي: وجوب أربع ركعات عند زوال كلّ يومٍ حتّى يوم الجمعة، ويعتبر تشريع صلاة الجمعة بمنزلة التقييد للتشريع الأوّلي، فإذا غضضنا النظر عن هذا التقييد صحّ العدد في كلّ الأيام حتّى يوم الجمعة؛ لأنّ المفروض عندئذٍ اعتبار رباعيّة العدد عند زوال يوم الجمعة لا ثنائيّته.

الوجه الثالث: أنّ الصلاة التي تصلّى زوال يوم الجمعة رباعيّة على أيّ حالٍ. أمّا الظهر فواضحٌ؛ لأنّها رباعيّةٌ بالدلالة المطابقيّة لو صحّ التعبير، وأمّا الجمعة فباعتبار أنّ الخطبتين بدل الركعتين. إلّا أنّ ثبوت ذلك - أعني: أنّ الخطبتين بدل عن الركعتين - يحتاج إلى دليلٍ، ولم يثبت؛ لوجوهٍ من الاختلاف بين الركعتين والخطبتين؛ لأنّنا نقرأ الحمد والسورة في الركعتين الأوليّتين، فتكون الخطبة بدل الركعتين الأخيرتين، مع أنّ الخطبة أسبق من الركعتين الأوليّتين، مع غير واحدٍ من الأحكام نحو: عدم انقطاعها بالكلام والضحك والبكاء والالتفات.

الوجه الرابع: ما قرّرناه في «اللمعة» عن السيّد الأُستاذ إسماعيل الصدرقُدِّسَ سِرُّه من وحدة الصلاة[1].



(١) راجع اللمعة في حكم صلاة الجمعة: ٦٧-٦٨، المبحث الأوّل

وفيه: أنّ صلاة الظهر عين صلاة الجمعة، وصلاة الجمعة عين صلاة الظهر كما يظهر من عددٍ من الأخبار المعتبرة، أي عاد الإشكال جواباً، وإن كان يصلح جواباً من أحد الطرفين لا من الطرف الآخر، فلا حاجة إلى إضافة ركعتي الجمعة؛ لأنّ ركعتي صلاة الجمعة عين صلاة الظهر، فلا موجب لزيادة العدد. ويمكن تصوير ذلك في زيادة العدد على خمسٍ وثلاثين ركعةً وفي نقيصته عنها. فالأوّل لو صلّى الجمعة مع الخمس والثلاثين، فالمجموع سبعٌ وثلاثون، والثاني ما لو صلّى الجمعة ولم يصلِّ الظهر، فالمجموع ثلاثٌ وثلاثون. فالوجه المذكور يدفع احتمال الزيادة، ولا يدفع احتمال النقيصة، فيحتاج إلى ضمّ بعض الوجوه السابقة إليه؛ ليكون نافياً للزيادة، والوجوه الأُخرى نافيةً للنقيصة.

الوجه الخامس: ما قرّره السيّد الخوئيقدس سره عن بعضهم من التأمّل في دلالتها بعدم كونها في مقام البيان إلّا من ناحية العدد، كما هو مفاد قولهعليه السلام: **«فرض الله على الناس من الجمعة إلى الجمعة خمساً وثلاثين صلاة»** فهو في مقام بيان العدد، ولا نظر فيها إلى كيفيّتها والقيود المعتبرة فيها، وعليه فلا يمكن التمسّك بإطلاقها، بل يلزم أن نقتصر فيها على القدر المتيقّن[1].

ويمكن الجواب عنه بوجهين:

الأوّل: أنّنا نسلّم أنّها ليست في مقام البيان من حيث التفاصيل، فيسقط الاستدلال بها بلحاظه، إلّا أنّها تدلّ على الوجوب في الجملة، وهو المطلوب.

وقد يُقال: إنّ ما ذُكر هذا بمجرّده لا يكفي في الردّ؛ لأنّها تكون عندئذٍ مجملةً من كلّ الجهات إلّا من حيث العدد، فتكون حجّةً في القدر المتيقّن فقط،

---

(١) أُنظر: مستند العروة الوثقى ١: ٢٢- ٢٤، القول في صلاة الجمعة.

أعني: زمان الحضور، إلّا أنّا نريد الاستدلال بها على الوجوب في عصر الغيبة، ومعه فالجواب المذكور غير تامٍّ.

الثاني: أن نقول: إنّها ليست في مقام البيان، بل هي في مقام البيان من الجهة الملحوظة، وإن لم تكن في مقام البيان من الجهات الأُخر، وهذا ما أفاده السيّد الخوئيقدس سره بقوله: ويندفع بأنّ الشكّ على نحوين: فتارةً يشكّ في ما هو الواجب في الكيفيّة المعتبرة فيها من الأجزاء والشرائط، ولا يُتمسّك بالإطلاق في هذا بها لنفي المشكوك؛ إذ لا نظر فيها لمتعلّق التكليف كي ينعقد الإطلاق، وهذا واضحٌ جدّاً.



أقول: ما أفاده يعمّ الصلوات الخمس والثلاثين، ولا يختصّ بصلاة الجمعة، فلا يمكن مثلاً أن نثبت أو ننفي بها وجوب سورةٍ بعد الفاتحة أو وجوب تكرار التسبيحات ثلاث مرّاتٍ؛ لأنّها ليست في مقام البيان عن صلاةٍ مّا: صلاة الجمعة أم غيرها.

وأضافقدس سره: وأُخرى يشكّ في أصل الوجوب من حيث السعة والضيق، وأنّه هل يختصّ بطائفةٍ من المكلّفين أو يعمّ جميع المكلّفين في كلّ جيلٍ وحينٍ، يعني: من حيث اشتراط الحضور أو أمر الإمام المعصوم. وهذا الشكّ يرتفع لا بالإطلاق، بل تدلّ الصحيحة المتقدّمة على الشمول لجميع الأفراد بالعموم الوضعي.

والمفروض: أنّا لا نحتاج هنا إلى مقدّمات الحكمة؛ لأنّ دلالتها بأداة العموم، وهي الألف واللام، ومقدّمات الحكمة شرط الإطلاق لا شرط العموم، بل العموم مدلول عليه بالوضع. فمن هذه الناحية لو لم يكن المتكلّم في مقام البيان فالحكم يشمل أفراد المجتمع كافّة؛ لأنه يقول: «فرضها الله على الناس» وهذا يكفي في ثبوت الحكم في جميع الأزمنة ويشمل جميع المكلّفين في

زمن الحضور وغيره وعلى مرّ السنين؛ لعدم التقييد بشيءٍ.

أقول: ويؤيّد ذلك عدّة أمورٍ:

الأوّل: أنّ سائر الصلوات لا تختصّ بعصر الحضور أو بأمر الإمام بالضرورة فكذلك صلاة الجمعة؛ لذكرها جميعاً على نسقٍ واحدٍ في الصحيحة، مع اشتراط أحدها بالجماعة، ولم يقل: أنّها مشروطةٌ بعصر الحضور أو بأمر الإمام المعصوم.

الثاني: ما ذكره قدّس سرّه من الاقتصار في الاستثناء على الطوائف التسعة المذكورين فيها: «**ووضعها عن تسعة....**» فلو كان هناك شرطٌ آخر للوجوب من قبيل: الكون في زمن الحضور والإقامة بأمر الإمام، للزم التنبيه عليه والتعرّض له، وكان المستثنى عن هذا الحكم حينئذ عشر طوائف لا تسعة[1].

ويُضاف إليه ما مرّ عن «اللمعة» من: أنّ إطلاق العدد لا يمكن تقييده[2].

إلّا أنّ هذا الجواب يمكن التأمّل فيه كبرى وصغرى.

أمّا الكبرى فلأنّ الحصر وإن كان مستفاداً من العدد، إلّا أنّ الحصر عموماً يمكن تقييده؛ إذ يُستفاد من مقدّمات الحكمة لا من العموم اللغوي. نعم، لو كان له مفهوم لكان كذلك، إلّا أنّ العدد لا مفهوم له.

وأمّا الصغرى فلإمكان القول باختلاف السنخيّة بين ما أفادته الرواية من الاستثناءات وبين ما هو محتملٌ من الاستثناء، وهو كونه في عصر المعصوم أو بأمر المعصوم؛ إذ المستثنيات المذكورة صفاتٌ نحو كونه صغيراً أو كبيراً أو

---

(١) أُنظر: مستند العروة الوثقى ١: ٢٤، القول في صلاة الجمعة.

(٢) أُنظر: اللمعة في حكم صلاة الجمعة: ٦٧-٦٨، المبحث الأوّل.

مريضاً أو مسافراً أو امرأةً، وهذه الصفة المشكوكة صفة المجتمع من حيث إنّه معاصرٌ للإمام المعصوم أو متأخّرٌ عنه، وهو مجتمع عصر الغيبة الكبرى. فليس المتكلّم بصدد البيان من هذه الجهة، بل بصدد البيان عن صفات الأفراد، أي: الصفات الشخصيّة للفرد.

إلّا أنّ هذه الجهة قابلةٌ للدفع كبرى وصغرى.

أمّا الكبرى فلأنّ صفة المجتمع مرجعها إلى صفة الفرد في الحقيقة، فإذا كان المجتمع معاصراً للمعصوم كان كلّ فردٍ من أفراده معاصراً للمعصوم، وإذا كان المجتمع غير معاصرٍ كان أفراده غير معاصرين، ولم يقيّد طبعاً لا بهذا ولا بهذا.

وأمّا الصغرى فللقرينة الدالّة على أنّه لم يقصد المجتمع؛ إذ لو كان قصد المجتمع لذكر الزمان، ولم يذكر الزمان. نعم، ذكر المكان - وهو البعد فرسخين - والبعد المكاني صفة اجتماعيّة، بمعنى: أنّ القرية أو المدينة كلّها بعيدة فرسخين أو أكثر، وليس هذا صفة شخصٍ واحدٍ بعينه، بل هو إشارةٌ إلى المجتمع. وإذ كان في مقام البيان من جهة الأفراد ومن جهة المجتمع على حدٍّ سواءٍ، نقول: إذا كان في علم الله عدم شمول المجتمع المتأخّر عن زمان المعصومين عليهم السلام بهذه الصلاة، إذن لبيّنه، وإذ لم يبيّنه فالإطلاق شاملٌ له بطبيعة الحال.

### الرواية الثانية

ومن الروايات التي يمكن أن يستدلّ بها على وجوب صلاة الجمعة ما رواه الكليني والطوسي معاً بسندٍ صحيحٍ، ورواه المحقّق في «المعتبر»[1] مرسلاً



(١) أُنظر: المعتبر في شرح المختصر ٢: ٢٧٤، صلاة الجمعة، مع فارقٍ يسير في حكاية الخبر عن مولانا الصادق عليه السلام.

عن أبي بصير ومحمّد بن مسلم جميعاً، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**إنّ الله عزّ وجلّ فرض في كلّ سبعة أيّام خمساً وثلاثين صلاةً: منها صلاةٌ واجبةٌ على كلّ مسلمٍ أن يشهدها إلّا خمسةً: المريض والمملوك والمسافر والمرأة والصبي**»[١].

قال في المستند: سندها صحيحٌ، ودلالتها بالعموم الوضعي على وجوب الجمعة على كلّ مسلم إماماً كان أو مأموماً أوضح من سابقتها[٢].

وتدلّ الرواية كسابقتها بالعموم الوضعي على شمول الوجوب للجميع؛ لوضوح أنّ قوله عليه السلام: «**على كلّ مسلم**» عموم وضعي شاملٌ لكلّ الأفراد، فلا يتوقّف على ثبوت كونه في مقام البيان؛ لأنّ الأخير شرط الإطلاق لا العموم. ولعلّ ما ذُكر جوابٌ ضمني للإشكال المذكور في الرواية السابقة. والسند صحيح، والمراد بأحمد بن محمّد الواقع في الطريق أحمد بن محمّد بن عيسى، وهو موثّقٌ على الأقوى، كما مرّ سابقاً.

**فقه الحديث**

أقول: يمكن تقريب الاستدلال بها على وجوب صلاة الجمعة بوجوهٍ:

الأوّل: أنّ الفرض في قوله عليه السلام: «إنّ الله فرض» معنى انتزاعي من الأمر، أي: من صيغة الأمر، ومادّة الأمر تدلّ على جامع الرجحان بين الوجوب والاستحباب، وصيغة الأمر تدلّ وضعاً على الوجوب، والفرض يلحق بصيغة الأمر. ويرى العرف ظهور الفرض في الوجوب؛ لفهمه عدم

---

(١) الكافي ٣: ٤١٨، كتاب الصلاة، باب وجوب الجمعة وعلى كم تجب، الحديث ١، تهذيب الأحكام ٣: ١٩، باب العمل في ليلة الجمعة ويومها، الحديث ٦٩، ووسائل الشيعة ٧: ٢٩٩، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ١، الحديث ٩٣٩٥.

(٢) مستند العروة الوثقى ١: ٢٤، القول في صلاة الجمعة.

قبول العذر ممّن فُرِض عليه إن لم يحقّق الفرض.

الثاني: أنّ الوجوب في قولهﷺ: «**صلاةٌ واجبةٌ على كلّ مسلمٍ أن يشهدها إلّا خمسةً ...**»، إن كان بمعنى عدم الرخصة في تركه، ثبت وجوب صلاة الجمعة.

وقد يُقال: إنّ لفظ الوجوب زمن التشريع لم يكن بالمعنى السائد اليوم، بل يعني مطلق الرجحان الأعمّ من الواجب والمستحبّ إلّا أن تكون قرينةً على التعيين. ويشهد له ما ورد من وجوب غسل الجمعة[1] مع قيام الشهرة أو الإجماع على الاستحباب.

ويُلاحظ عليه: أنّه حتّى لو سلّمنا ذلك لم يضرّ بدلالة الرواية على الوجوب؛ لوجود القرينة أو القرائن عليه نحو قولهﷺ: «**إنّ الله فرض**»؛ إذ الفرض يعيّن الوجوب، وإن عاد الاستدلال معه إلى الأمر الأوّل.

مع أنّ في المقام قرينةً أُخرى تشترك فيها الروايتان، وهي عدّه لصلاة الجمعة في عداد الصلوات اليوميّة التي لا شكّ في وجوبها، فبوحدة سياقها ومسارها يُعلم لزوم ووجوب الجمعة أيضاً، وأنّه تعييني؛ لأنّ الصلوات اليوميّة تعيينيّة، إلّا أن يقوم دليلٌ من الخارج على اختصاص الجمعة بأحكامٍ.

ثمّ: إنّه مع تماميةِ السند وصحّة الخبرين المتقدّمين وظهورهما في الوجوب التعييني، لو قام دليلٌ على التخيير وأنّ الجمعة ليست واجبةً تعينياً، فهل يعارض دلالة الخبرين، وإذا تعارضا تساقطا فيُرجع إلى أصالة البراءة عن



(١) حسبما يظهر من قول مولانا أبي جعفر الباقرؑ: «**والغسل واجبٌ يوم الجمعة**» فراجع الأحاديث الواردة في وسائل الشيعة ٣: ٤١٨، أبواب الأغسال المسنونة، باب كراهة ترك غسل الجمعة، وغيره.

التعيين، وتثبت نتيجة التخيير أم لا؟

قد يُقال: إنّ ظهور كلٍّ منهما وإن كان في الوجوب التعييني إلّا أنّه ليس نصّاً بحيث يأبى التقييد. نعم، الخبران ظاهران في الوجوب التعييني، وهذا لا ينافي أن يأتي دليل خارجي كقرينةٍ منفصلةٍ تجيز تركها في موارد، فلا تعيين حينئذٍ[١].

وبتعبيرٍ آخر: إنّه يمكن القول: إنّ الواجب تعييناً هو الجامع بين الظهر والجمعة عند زوال الجمعة لا خصوص صلاة الجمعة، وظاهر الأمر وإن كان وجوب الجمعة إلّا أنّه يمكن بالقرينة المنفصلة أن نصرف الظهور إلى هذا الجامع.

وبتعبير آخر: أنّه يلاحظ من ذوق الأئمّة (سلام الله عليهم) أنّ صلاة الزوال يوم الجمعة صلاةٌ واحدةٌ، لكنّها تارةً تصلّى على هذا الشكل، وتارةً تُصلّى على ذلك الشكل، فتلك الصلاة الواحدة الارتكازيّة هي الواجب. والفرض: أنّ الجامع بينهما هو الواجب تعيينياً، وأمّا الحصص - أي: كونها صلاة جمعةٍ أو صلاة ظهرٍ - فلا تجب تعييناً إلّا بالشرائط التفصيليّة التي ستأتي، وإلّا لو خلّينا وطبعه الأوّلي في الشريعة فهو تخييرٌ بين الفردين، فرجع الأمر إلى الوجوب التخييري، إلّا أنّ هذا يحتاج إلى قرينةٍ على الوجوب التخييري، وسوف يأتي الكلام عنه في موطنه.

ولا يخفى: أنّ عدم تصريحه بالصلاة التي يجب على كلّ مسلم أن يشهدها - إلّا من استثني - لا يضرّ بوضوح كونها صلاة الجمعة، وإن لم يصرّح الخبر أنّها الجمعة؛ وذلك للارتكاز المتشرّعي ووضوح مراد المتكلّم

---

(١) أُنظر: مستند العروة الوثقى ١: ٢٦، القول في صلاة الجمعة.

عند السامع من أنّها صلاة الجمعة لا غير. ولعلّه إرجاعٌ وإحالةٌ إلى الواقع الموجود، وهو عدم تحقّق صلاة الجمعة من غير جماعةٍ. مع أنّه لا معنى لأن يشهد الإنسان صلاة نفسه، فالصلاة التي يجب أن يشهدها المسلمون – أي: يجب أن يحضروا عند إقامتها جماعةً– هي الجمعة لا غير.

ثمّ إنّ المستثنى في هذه الرواية خمسة، وفي صحيحة زرارة السابقة تسعة، فأسقط أربعاً، وهم: الكبير والمجنون والأعمى ومن كان على رأس فرسخين. ومقتضاها وجوبها عليهم إلّا المجنون الخارج عن التكليف، فيبقى ثلاثة بمقتضى إطلاق هذه الرواية، فتجب على الكبير والأعمى ومن كان على رأس فرسخين.

إلّا أنّه حيث كان الوجوب بالإطلاق فهو قابلٌ للتقييد، فيقيّد بصحيحة زرارة السابقة. والنتيجة بعد التقييد اتّباع الدليل المُقيد، أي: إنّ الخارج هو تسع طوائف لا خمس.

### الرواية الثالثة

ومنها: ما رواه الصدوق في «المجالس» والبرقي في «المحاسن» بسندٍ صحيحٍ عن زرارة، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: «**صلاة الجمعة فريضةٌ، والاجتماع إليها فريضةٌ مع الإمام. فإن ترك رجلٌ من غير علّة ثلاث جمع، فقد ترك ثلاث فرائض، ولا يدع ثلاث فرائض من غير علّةٍ إلّا منافقٌ**»[1] ودلالة الخبر على الوجوب من ثلاث جهاتٍ:



(١) الأمالي (للشيخ الصدوق): ٤٥٨، المجلس ٧٣، الحديث ١٣، المحاسن ١: ٨٥، عقاب من ترك الجمعة، الحديث ٢٣، ووسائل الشيعة ٧: ٢٩٧، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ١، الحديث ٩٣٨٩.

**الأُولى**: قولهﷺ: «**صلاة الجمعة فريضةٌ**». والوجه فيه: أنّ (فريضة) فعيل، أصله فرض يفرض بمعنى اسم مفعول، أي: مفروضة. والفرض عنوانٌ انتزاعي من صيغة افعل الدالّة وضعاً على الوجوب.

**الثانية**: أنّ قولهﷺ: «**والاجتماع إليها فريضةٌ مع الإمام**» تعبيرٌ آخر عن إقامتها في جماعةٍ. والكلام في الفريضة نفسه، مع إلفات النظر إلى أنّ الاجتماع إليها فريضةٌ، يعني: أنّ الاجتماع يكون من قبيل مقدّمة الواجب لا مقدّمة الوجوب، كما أنّ الصلاة فريضةٌ، أي: إنّ هذه الرواية تدلّ على أنّ وجوب نفس الصلاة تعييني، كما تدلّ على أنّ وجوب الاجتماع إليها تعييني، لا أنّه إذا اجتمع خمسةٌ أحدهم الإمام وجبت حينئذٍ.

**الثالثة**: أنّه قد يمكن الاستدلال بقولهﷺ: «**إلّا منافقٌ**» على الوجوب ببيان: أنّ المنافق هو من ارتكب المحرّمات، فإذا صار المكلّف منافقاً لعدم حضور الجمعة كشف عن أنّ تركه للجمعة تركٌ لواجبٍ وارتكابٌ لمحرّمٍ، فالجمعة واجبةٌ.

## تنبيهات المقام

وينبغي التنبيه على أُمورٍ:

الأوّل: أنّ الرواية تدلّ على كون الاجتماع واجباً لا بمعنى شرط الوجوب؛ لأنّه قال: «**والاجتماع إليها فريضةٌ**» فلابدّ من تقييدها بالروايات الآتية. والغرض: أنّه إن حصل الاجتماع الذي هو شرط الوجوب -وهو اجتماع خمسة أحدهم الإمام- وجب حضور غيرهم تعييناً، وإلّا فأصل حضور الخمسة بحسب التقييد الخارجي غير واجبٍ، وإن كان ظاهرها الأوّلي أعمّ من ذلك، أي: يشمل صورة حضور الخمسة وغيرها.

الثاني: أنّ الرواية أُخذ فيها عنوان الإمام، وقد تمسّك بهذا اللسان جملةٌ من الفقهاء على أنّ المراد به الإمام المعصوم (سلام الله عليه).

ويُلاحظ: أنّه لا ظهور لها فيه، ويكفي الاحتمال لإبطال الاستدلال، بل يكفي احتمال قرينيّة المتّصل، وهو لفظ الاجتماع؛ لأنّه قال: «**والاجتماع إليها فريضةٌ مع الإمام**». فالإمام والاجتماع لفظان واقعان في سياقٍ واحدٍ، والاجتماع يعني صلاة الجماعة، ولابدّ في صلاة الجماعة من إمام جماعة، فالمراد من الإمام إمام الجماعة: إمّا ظهوراً تامّاً وإمّا احتمالاً بحيث يسقط معه الاحتمال المقابل، وهو تعيين المعصوم (سلام الله عليه). نعم، الإمام في نفسه قد ينصرف إلى الإمام المطلق، وهو الإمام المعصوم، ولكن لا يحتمل هنا وجود شيء من هذا القبيل.

فإن لم نقل: إنّها كالنصّ في أنّ المقصود إمام الجماعة فلا أقل من سقوط ظهورها في المعصوم، وسيأتي الكلام عن هذا الشرط فيما بعد.

الثالث: أنّ الرواية تدلّ على حصول النفاق بضمّ صغرى إلى كبرى: أمّا الصغرى فهي أنّ من ترك ثلاث جُمع ترك ثلاث فرائض، وأمّا الكبرى فهي أنّ من ترك ثلاث فرائض فهو منافقٌ، وهذا قد ترك ثلاث فرائض، فهو منافقٌ، وهو قياسٌ من الشكل الأوّل البديهي الإنتاج. فإن ترك رجلٌ من غير علّةٍ ثلاث جمعٍ فقد ترك ثلاث فرائض، ولا يدع ثلاث فرائضٍ من غير علّةٍ إلّا منافقٌ.

لكن الكلام في أنّ هذا النفاق هل هو في المرتبة السابقة على ترك الجمعة أو في المرتبة اللاحقة على ترك الجمعة؟



قد يُقال بعدم الفرق على التقديرين، والاستدلال بهذه الفقرة على

الوجوب يتوقّف على أنّ لحاظ النفاق في المرتبة اللاحقة على ترك الجمعة، يعني: إذا ترك الجمعة ثلاث مرّات أصبح منافقاً، ما يكشف عن أنّ تركه كان محرّماً. مع أنّ ما يُستفاد من الرواية العكس؛ لأنّه قال: «**ولا يدع ثلاث فرائض من غير علّةٍ إلّا منافقٌ**» فهو منافقٌ قبل أن يدع ثلاث فرائض، أي: لا يرضى أحدٌ أن يدع ثلاث فرائضٍ إلّا المنافق، فالنفاق المنسوب هنا نفاقٌ في المرتبة السابقة على ترك ثلاث فرائض، لا نفاقٌ ثبت في المرتبة المتأخّرة عن ترك ثلاث فرائض. والحاصل: يعني أنّها لا تدلّ من هذه الجهة على الوجوب؛ إذ المنافق قد يرضى بترك المستحبّ وقد يرضى بترك الواجب. نعم، لو كان تركُ ثلاث فرائض علّةً للنفاق كان وجهاً في الدلالة على الوجوب، وإذ لم يثبت ذلك فهي ساقطةٌ عن الدلالة على الوجوب من هذه الناحية.

### الرواية الرابعة

روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله في خطبةٍ طويلةٍ نقلها المخالف والمؤالف أنّه قال: «**إنّ الله تعالى فرض عليكم الجمعة، فمن تركها في حياتي أو بعد موتي استخفافاً بها أو جحوداً لها، فلا جمع الله شمله ولا بارك له في أمره. ألا ولا صلاة له. ألا ولا زكاة له. ألا ولا حجّ له. ألا ولا صوم له. ألا ولا برّ له حتّى يتوب**»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ٧: ٣٠٢، الباب ١ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ٢٨، نقلاً عن رسائل الشهيد الثاني، صلاة الجمعة ١: ١٩٠، إلّا أنّه ورد في صدرها: «**إنّ الله تعالى قد فرض ...**» الحديث.

ورواها من العامّة غير واحدٍ بألفاظٍ مختلفةٍ وفارقٍ يسيرٍ، فراجع المغني ٢: ١٤٣، استحباب إقامة الجمعة بعد الزوال، سنن ابن ماجة ١: ٣٤٣، باب في فرض الجمعة، السنن الكبرى ٣: ١٧١، باب التشديد على من تخلّف عن الجمعة، وغيرها.

## فقه الحديث

واستدلّ بها في «اللمعة» وجعلها من الطائفة الثانية من الأخبار الدالّة على وجوب الجمعة، فتختلف عن الطائفة الأُولى التي ذكرها؛ إذ يُستفاد من الأُولى وجوب السعي ووجوب صلاة الجمعة، بخلاف الثانية[1].

والحديث يدلّ على الوجوب التعييني الأصلي بغضّ النظر عن الوجوب الولائي؛ لقوله صلى الله عليه وآله: «**فَرض عليكم**» وظاهر الفرض الوجوب كما مرّ غير مرّةٍ. ولو كانت واجباً تخييريّاً لم تكن مفروضةً؛ لإمكان الإتيان بعدها وترك صلاة الجمعة، كما في الكفّارة الواجبة وخصالها؛ إذ الكفّارة فرضٌ واجبٌ، إلّا أنّ كلّ واحدة من خصالها ليست فرضاً؛ لإمكان تركه إلى بدلٍ.

وفي الحديث مواقع للنظر، ولعلّه لذلك أعرض عنها في «مستند العروة الوثقى»:

فمنها: ضعف السند، فهي مرسلةٌ.

لا يُقال: أرسلها الشهيد الثاني إرسال المسلّمات بقوله: قال النبي صلى الله عليه وآله إلى آخر الحديث، فهو يدلّ على اطمئنانه بها، أي: هي حجّةٌ عنده، فتثبت الرواية.

لأنّا نقول: إنّ ما أُفيد غير مفيدٍ صغرى وكبرى. أمّا الكبرى فإنّ حجّيّة شيء عند فقيهٍ لا تعني بالضرورة أن يكون كذلك عند فقيهٍ آخر. وأمّا الصغرى فإنّه لم يرسلها إرسال المسلّمات، بل ذكر الرواية المؤالف والمخالف لها.

لا يُقال: إنّ رواية المؤالف والمخالف لها يكفي في توثيقها؛ لأنّها حينئذٍ موثوقة مشهورة.



---

(١) راجع اللمعة في حكم صلاة الجمعة: ٧٣، المبحث الأوّل.

لأنّا نقول: ما ذُكر غير تامٍّ أيضاً؛ إذ لا تعني رواية المؤالف والمخالف لها شهرة الرواية بالمعنى المصطلح؛ إذ قد يرويها غير واحدٍ من المؤالف والمخالف، فتصدق النسبة، ولا يلازم الشهرة.

أضف إلى ذلك أنّ الشهرة الروائيّة تنعقد فيما لو كانت قبل زمان الشيخ، بخلاف ما بعده؛ إذ لا عبرة بالشهرة عندئذٍ، ولعلّ الرواية ليست بتلك الشهرة المعتبرة، ولا أقلّ من الشكّ في ذلك. ويمكن التنظير للشهرة المعتبرة بقولهﷺ: **«يكون بعدي اثنا عشر خليفةً كلّهم من قريش»**[1]، فمثله يعبّر عنه بالمشهور؛ إذ رواه المؤالف والمخالف في الطبقات السابقة، وأخرجه مُسلم في صحيحه وغيرُه.

ومنها: أنّ التأكيد البالغ على إقامتها والزجر عن الإعراض عنها - فلا صلاة لَمن تركها ولا حجّ ولا صوم - لا يترتّب على مجرّد الترك، بل على من تركها استخفافاً بها وجحوداً لها كما هو نصّ الحديث. وهذا لا يثبت وجوبها أصلاً، فضلاً عن كونه تعيينيّاً؛ إذ الترك استخفافاً وجحوداً محرّمٌ حتّى في غير الواجبات، كما ورد فيمن ترك زيارة الحسينعليه السلام استخفافاً بها أو جحوداً لها[2].

اللّهمّ إلّا أن يُستفاد من الاستخفاف ما يصدق عليه الاستخفاف

---

(١) الخصال ٢: ٤٧٢، أبواب الاثني عشر، الحديث ٢٦، الغيبة (للشيخ الطوسي): ١٢٨، الفصل ١، عيون أخبار الرضاعليه السلام ١: ٥٠، باب النصوص على الرضاعليه السلام بالإمامة، الحديث ١٤. كما رواه من الخاصّة آخرون بألفاظٍ مختلفة.

وأمّا العامّة فقد أخرجه غير واحدٍ منهم في مجامعهم الروائيّة وغيرها مع فارقٍ يسيرٍ، فراجع مسند أحمد بن حنبل ٥: ٨٩، حديث جابر بن سمرة، صحيح مسلم ٦: ٤، باب الاستخلاف وتركه، المعجم الأوسط ٦: ٢٦٨، وغيرها.

(٢) أُنظر: كامل الزيارات: ١٩٣-١٩٤، الباب الثامن والسبعون: فيمَن ترك زيارة الحسينعليه السلام.

عملاً، وإن لم يكن من المعنى المطابقي، كمَن يترك صلاة الجمعة لانشغاله بشيءٍ مّا ولو مباحاً، ولأنّه مشغولٌ بشيء ولو كان حقيراً يدع الصلاة وحضورها، فمثل هذا الفعل يُنتزع منه عنوان الاستخفاف؛ لوضوح أنّه يُقدِّمُ غيرها عليها بنحو الإهمال والتسامح. وهذا يرجع إلى أصل الكلام، أي: إنّ ترك الجمعة حرامٌ، ولأنّ ترك الجمعة حرامٌ فكلّ انشغال عنها بمثل ما ذكر يكون استخفافاً، فتترتّب عليه الأُمور المذكورة في الحديث. وعليه ففي الحديث قرينةٌ على أنّ ترك الجمعة عصيانٌ، وهي واجبةٌ تعيينيّاً، والاشتغال بغيرها فاسدٌ إن ترك هذا الواجب، فيرجع الأمر إلى استظهار الوجوب التعييني، ولا يرد الإشكال.

ومنها: ما قرّره في «اللمعة» من: أنّ ترتّب هذه الآثار - أعني: بطلان عبادته إجمالاً؛ إذ لا صوم له ولا حجّ له ولا زكاة- ظاهرٌ في الوجوب التعييني، مع أنّ هذه الآثار مترتّبةٌ على جحودها، والجحود يتحقّق مع الوجوب التخييري أيضاً[1].

وفيه: أنّ الاستخفاف أُخذ كعنوانٍ أيضاً في الحديث، وإذا فهمنا منه مجرّد التسامح والترك كما لا يبعد، لم يكن منافياً للتخيير؛ لأنّ اختيار أحد فردي التخيير لا يعدّ تسامحاً، فيتعيّن أن يكون ترتّب الآثار على ترك الواجب التعييني.

ومنها: أنّ نفي العبادة بقولهﷺ: «**ألا لا صلاة له. ألا لا زكاة له**» هل يعني أنّها غير مجزيةٍ أم يعني أنّها غير مقبولةٍ؟ فإن كان المراد القبول - أي: لا تقبل صلاته ولا زكاته ولا حجّه ولا صومه- مع ثبوت الإجزاء - بمعنى:



(١) أُنظر: اللمعة في حكم صلاة الجمعة: ٧٥، المبحث الأوّل.

أنّه لا يكتب في ضمن تاركي الصلاة وتاركي الصوم، بل أجزأ عنه وإن لا يثاب عليه- فهو لا يدلّ على الوجوب فضلاً عن الوجوب التعييني.

ويُلاحظ عليه: أنّه نفيٌ للماهيّة، فلا صلاة له ولا زكاة ولا صوم ولا حجّ، فتنتفي ماهيّة هذه الأُمور، وإذا انتفت الماهيّة كأنّه لم يحجّ بالمرّة ولم يصلّ بالمرّة ولم يصم بالمرّة، وظاهره نفي الإجزاء؛ إذ نزّلت عباداته منزلة العدم المطلق ما لم يتب، أي: ما لم يبادر إلى حضور صلاة الجمعة بطبيعة الحال؛ بداهة أنّ نفي الماهيّة يدلّ على نفي الإجزاء.

ومنها: أنّها مع فرض دلالتها على الوجوب لا تدلّ على أكثر من الإلزام، وأمّا أنّه تخييري أو تعييني فلا.

ويرد عليه أوّلاً: ما قرّبناه في دلالة الفرض على الوجوب التعييني؛ إذ الفرض ينافي التخيير.

وثانياً: أنّ الرواية لم تقيّد بذكر العدل، فلو تنزّلنا عن دلالة الفرض على التعيين، كان ذكره صلى الله عليه وآله لصلاة الجمعة وعدم ذكره لصلاة الظهر في يوم الجمعة دالاً بمقتضى الإطلاق على التعيين في المذكور. مع أنّ المتكلّم في مقام البيان؛ إذ الكلام في تعيين الوظيفة الفعليّة للمكلّف عند زوال يوم الجمعة، وإذ لم يذكر البدل فيتعيّن في الجمعة.

### الرواية الخامسة

صحيحة محمّد بن مسلم وزرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: **«تجب الجمعة على من كان منها على فرسخين»**[1]. وفي المستند: دلالتها ظاهرة في عدم

---

(١) الكافي ٣: ٤١٩، باب وجوب الجمعة وعلى كم تجب، الحديث ٢، تهذيب الأحكام ٣:

الوجوب تعيينياً»[1].

نعم، قد يرد غير واحدٍ من الإشكالات عليها، وإن كانت مدفوعةً:

الأوّل: أنّ مادّة الوجوب لا تعني الوجوب المصطلح - أي: ما لا يجوز تركه - آنذاك؛ إذ ذلك أمرٌ متأخّرٌ وهو اصطلاحٌ فقهي، وأمّا زمن النصّ فالوجوب بمعنى: ما هو أعمّ من الواجب والمستحبّ. ولو تنزّلنا عن ذلك وقلنا بدلالتها على الوجوب، فهو أعمّ من التعييني والتخييري.

ولنا أن ندفع هذا الإشكال بالتمسّك بالإطلاق، والإطلاق يدلّ على الحصّة الملزمة، ولو كان لها بديلٌ لذكره، ولم يذكره، فالإطلاق يقتضي الوجوب التعييني.

الثاني: أنّ الصحيحة أخرجت مَن بعُد عن الجمعة ما زاد على فرسخين، فكيف حال غيره من المرأة والصغير والمجنون ونحوهم؟

ويُلاحظ أنّ إطلاقها في وجوب الجمعة يُقيَّد بالمخصّصات المنفصلة الدالّة على عدم الوجوب عليهم.

الثالث: أنّ الصحيحة في مقام البيان من جهة تحديد المسافة التي بين المكلّف وبين محلّ الجمعة لا في مقام البيان من حيث أصل الوجوب، فأصل الوجوب مجملٌ فيها فيرجع فيه إلى ما هو المعهود في المرحلة السابقة على الصحيحة.



---

٢٣، باب العمل في ليلة الجمعة وآدابها، الحديث ٨٠، الاستبصار ١: ٤٢١، باب سقوط الجمعة عمّن كان على رأس أكثر من فرسخين، الحديث ١، مع أدنى تفاوتٍ، ووسائل الشيعة ٧: ٣٠٨، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٤، الحديث ٩٤٢٨.

(١) مستند العروة الوثقى ١: ٣٠، القول في صلاة الجمعة.

وفيه: أنّه يلزم إثبات دلالة الصحيحة على الوجوب أوّلاً ليُقال: إنّها في مقام بيان المسافة التي تجب معها الجمعة. فهي في دلالتها المطابقيّة وإن خلت عن التفصيل، إلّا أنّه لابدّ أن يكون ثمّة وجوبٍ مفروضٍ حتّى تبيّن الصحيحة حكمه، وهو واضحٌ.

إن قلت: إنّها لا تدلّ على كونه تخييريّاً أو تعيينيّاً.

قلت: نعم، لولا ظهور الوجوب المصرّح به عند إطلاقه في الوجوب التعييني، فلحاظ ذلك الوجوب في المرتبة السابقة مدلولاً عليه من حاقّ الدلالة المطابقيّة بقوله: «**تجب**» بالإرشاد يقضي بأن يكون بمقدار وقيود المرشد إليه الملحوظ في المرتبة السابقة بلا فارقٍ عنه؛ إذ مقتضى القاعدة المطابقة، وإلّا لو كان فرقٌ لكان المتكلّم مسؤولاً، والمتكلّم معصومٌ، فمن هذه الناحية يكون الوجوب بحسب إطلاقه تعيينيّاً لا تخييريّاً، كما أنّه ليس أعمّ من الوجوب والاستحباب.

### الرواية السادسة

ومنها: ما رواه الصدوق في خطبةٍ لمولانا أمير المؤمنين عليه السلام قال: «**والجمعة واجبةٌ على كلّ مؤمنٍ، إلّا على الصبي والمريض والمجنون**»[1].

ويُستفاد من الجمعة صلاة الجمعة، ومن قوله: «**واجبة**» الوجوب التعييني، كما لا يبعد أن نفهم ذلك من إطلاقها أو من الانصراف، وإلّا لم تكن واجبةً عمليّاً إذا كانت واجباً تخييراً؛ لأنّه يصلّي الظهر، ويكون معذوراً مجزياً. وإذا كانت واجبةً على كلّ مؤمنٍ كانت: شاغلة لذمّته فعلاً، ولا تشتغل ذمّته

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٤٣١، باب وجوب الجمعة وفضلها ...، الحديث ١٢٦٣، ووسائل الشيعة ٧: ٢٩٧، الباب ١ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ٩٣٨٧.

فعلاً إلّا عند الوجوب التعييني. والوجوب المذكور وإن اختصّ بالمؤمن، إلّا أنّنا إذا استطعنا أن نجرّد الخصوصيّة بنحوٍ من الأنحاء عن كونه مؤمناً، بأن يكفي كونه مسلماً، بل أعمّ من ذلك، فيكفي أن يكون مكلّفاً بتعاليم الدين، ولو كان كافراً؛ إذ الكفّار مكلّفون بتعاليم الدين ومأمورون بأوامر الإسلام، فليس المؤمن وحده مكلّفاً، ومعه يكون وجوبها عامّاً. وإلّا كان المراد أنّه إن لم يكن مؤمناً لا تجب عليه صلاة الجمعة، وهذا في نفسه بعيدٌ، مع قيام قرينةٍ عامّةٍ هي أدلّة الاشتراك على أنّه لا فرق بين المؤمن وغيره من هذه الناحية، فلذا كان يُفهم من خطاب ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ ونحوه مطلق الناس لا خصوص الذين آمنوا.

وإنّما ذكر المؤمن لأنّه قد يُقال: إنّه يمثّل المجتمع المخاطب؛ لأنّهم كانوا مؤمنين، أو لأنّ المؤمن هو المطيع غالباً، فلا يخاطب العاصي؛ لبعده عن الطاعة.



## نقل كلام السيّد الصدر ودفعه

وأفاد أُستاذنا السيّد إسماعيل الصدر - كما في «اللمعة» -: وربما تكون هذه الرواية أظهر من السابقة في كونها في مقام إبداء حكم السعي وأنّه واجبٌ، ويكون السعي من قبيل مقدّمة الواجب لا من مقدّمة الوجوب؛ لأنّه قال: «**والجمعة واجبةٌ على كلّ مؤمنٍ**» أي: عليه أن يحضرها، إلّا على الصبي والمجنون والمريض، فلو لم يكن الوجوب ثابتاً فلا معنى للاستثناء، فهو إنّما استثنى من وجوب السعي هؤلاء الأصناف، فيجب السعي على من عداهم.

هذا مع أنّه عليه السلام كان يعقد صلاة الجمعة في الكوفة ويأمر بها بالأمر الولائي، كما كان يقيمها ولاته في الأطراف بالأمر الولائي، فلم يكن أمرها

موكولاً إلى المسلمين ليبيّن من يجب عليه إقامتها أو لا يجب، ولم يكن في مقام بيان حكم نفسه وحكم ولاته، بل كان في مقام بيان حكم سائر المسلمين[١].

أقول: ومن أوضح القرائن على ما تقدّم استثناء المرأة والصبي وغيرهما من الحكم المذكور؛ إذ لو كان في مقام بيان حكم نفسه وولاته لما صحّ، كما هو واضحٌ.

وأفادقدس سره: أنّ الخطبة المتقدّمة لا تدلّ على وجوب الحضور في أصل الشريعة؛ فلعلّ وجوب الحضور إنّما هو حكمٌ ولائي، لا حكمٌ شرعي بحسب الأصل، ولا ريب أنّهعليه السلام كان يقيم الجمعة ويأمر الناس بالسعي إليها. لا يخفى: أنّه حينئذٍ يجب الحضور؛ لأمر المعصومعليه السلام به، ومعه فالجمعة التي عناها أمير المؤمنينعليه السلام هي الجمعة التي يقيمها السلطان العادل ويأمر بالحضور إليها، وليس للرواية إطلاقٌ يشمل غير هذا المورد، كما لو أقامها غير السلطان العادل أو أقامها هو ولم يأمر بالحضور إليها[٢].

أقول: يكفي في الرد ظهورها؛ فإنّ الوجوب ظاهرٌ في أصل التشريع، لا الحكم بالولاية، وحينما يقول: «**الجمعة واجبةٌ على كلّ مؤمن**»، فإن كان يعني بأمره افتقر إلى قرينةٍ، والقرينة مفقودةٌ هنا، والأصل أنّ الوجوب بأمر الله تعالى. وهذا أصلٌ من الأُصول وإن كان قلّما يتعرّض له أحدٌ، أعني: أنّ الأصل في المعصومعليه السلام حينما يبيّن حكماً أن يبيّنه بصفته واسطة عن الله تعالى لا بصفته الشخصيّة. كما أنّ إطلاق الكلام وظهوره أيضاً كاشفٌ عن أنّه ليس بصفته الشخصيّة، وإلّا لبيّن، وإذ لم يبيّن فالحكم إلهي لا حكمٌ ولائي.

ولعلّ المستشكل أقرّ بأنّه يدلّ على الوجوب التعييني؛ إلّا أنّه زعم أنّه بالولاية

---

(١) راجع اللمعة في حكم صلاة الجمعة: ٧٥-٧٦، المبحث الأوّل.

(٢) المصدر السابق.

يدلّ على الوجوب التعييني، وإذ اتّضح أنّه يدلّ بحسب الأصل على الوجوب التعييني، كانت الرواية تامّة الدلالة، إلّا أنّها حسب الظاهر غير تامّةٍ سنداً.

أضف إلى ذلك أنّ استثناء المريض والمرأة وغيرهما ظاهرٌ جدّاً في أنّه من الحكم الشرعي الأصلي لا من الحكم الولائي، مع أنّ لسان الرواية «**واجبةٌ على كلّ مؤمنٍ**» لسان بيان الحكم الشرعي، أي: بيان الوجوب في الإسلام، لا الوجوب الولائي.

## حول سند الخطبة وعمل الأصحاب بها

وأمّا سند الخطبة وما مرّ عن النبيّ ﷺ فضعيفٌ كما تقدّم. وذكرنا آنفاً أيضاً أنّه لا يمكن الاعتماد على المرسلة، وإن أرسلها الصدوق في كتابه «من لا يحضره الفقيه»؛ إذ غاية ما يثبت أنّها صحيحةٌ عنده، أمّا أنّ هذا حجّةٌ في حقّ غيره من الفقهاء فلا. وذكر في «اللمعة» ما يُتمسّك به لتماميّة سند الخطبتين من جبر سندها بعمل الأصحاب بها[1].

قلت: عملهم بالرواية غير جابر لضعف السند، كما لا يخفى. وإن قيل: نعم، ما لم يورث عملهم الاطمئنان بالخبر وإن كان ضعيفاً، فإذا حصل الاطمئنان كان حجّةً.

قلنا: نعم، إلّا أن الحجّيّة حينئذٍ للاطمئنان الحاصل من تجميع القرائن مثلاً، ومعه فالاطمئنان هو الجابر.

وأمّا الصغرى - كما أشار إليه في «اللمعة»[2]- فينبغي أن يكون عمل الأصحاب مستنداً إليها، أي: تكون فتواهم استناداً إلى الرواية، فإن تحقّق



---

(١) أُنظر: اللمعة في حكم صلاة الجمعة: ٧٦، المبحث الأوّل.

(٢) أُنظر: المصدر السابق.

الاعتماد والفتوى طبقها كشف عن وجود قرائن في الرواية دلّت على الحجّيّة إلَّا أنّها لم تصل إلينا.

لكن ظاهر الرواية الوجوب التعييني، وفتوى الفقهاء بالوجوب التعييني عزيزٌ، بل أفتوا بغير ظاهر الرواية، فكيف يقال: إنّهم استندوا إليها؟!

ثمّ إنّ الأخبار الدالّة على أصل الوجوب كثيرةٌ، وحينئذٍ كيف نثبت أنّ الأصحاب عملوا بهذه الرواية وأفتوا بالوجوب، أي: إنّا حتّى لو تنزّلنا عن دلالة الخطبة على الوجوب التعييني وذهبنا إلى دلالتها على التخييري، فيمكن أن تكون فتوى الفقهاء استناداً إلى غيرها أو إلى مجموعها، فلا يثبت صحّة الخبر المبحوث عنه.

**الطائفة الثانية**

وأمّا الطائفة الثانية من الأخبار حسب تقسيم «اللمعة»[1] فهي الأخبار التي تضمّنت ذكر مَن تجب عليه ممّن تسقط عنه، كما في الرواية المتقدّمة، أعني: صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**يجمع القوم يوم الجمعة إذا كانوا خمسةً فما زاد، فإن كانوا أقلّ من خمسةٍ فلا جمعة لهم. والجمعةُ واجبةٌ على كلّ أحدٍ، لا يعذر الناس فيها إلَّا خمسة: المرأة والمملوك والمسافر والمريض والصبي**»[2].

**الاستدلال بالرواية ونقده**

وأفاد في «اللمعة»: أنّه يمكن الاستدلال بصدر الرواية على الوجوب،

---

(١) اُنظر: اللمعة في حكم صلاة الجمعة: ٧٧، المبحث الأوّل.

(٢) تهذيب الأحكام ٣: ٢٣٩، باب العمل في ليلة الجمعة ويومها، الحديث ١٨، ونحوه ما في الاستبصار ١: ٤١٩، أبواب الجمعة وأحكامها، الباب ٣٥٢، الحديث ٤، مع فارقٍ يسيرٍ، ووسائل الشيعة ٧: ٣٠٤، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٢، الحديث ٩٤١٨.

كما يمكن الاستدلال بذيلها عليه أيضاً(١). والوجه فيه: أنّ قولهعليه السلام: «**يجمع القوم...**» دالّ على الوجوب؛ إذ الفعل المضارع يدلّ على الوجوب كما يدلّ الأمر، فهي جملةٌ خبريّةٌ يُراد بها الإنشاء، وهي وإن لم تكن أولى من صيغة الأمر، إلّا أنّها مثلها ظاهرةٌ في الوجوب. ومن الواضح أنّهمعليهم السلام لم يكونوا بعد عهد الخلافة يقيمون صلاة الجمعة بأنفسهم، ولا يقصدون من هذا الأمر صلاة الجمعة التي يقيمها غير المؤمنين ممّن كان يقيمها من أتباع السلطان آنذاك، ومع هذا يقولون بوجوبها. ثمّ إنّ هذا الوجوب معلّقٌ على شرط الاجتماع، وأمّا لو لم يكن اجتماعٌ فالصحيحة ساكتةٌ عن الحكم فيه.

اللّهمّ إلّا أن يُقال -كما في «اللمعة»-: إنّ الخبر بصدد بيان الشرط، لا بصدد بيان سنخ الوجوب، أي: إذا لم يجتمع العدد فلا تجب، فلا بأس أن لا تصلّوا الجمعة حينئذٍ وتصلّوا الظهر جماعةً(٢).

وفيه: أنّه إن كان إفادة الوجوب من الإطلاق فقد يختلّ؛ لفقد بعض مقدّمات الحكمة، كما لو لم يكن المتكلّم في مقام البيان مثلاً، بخلاف ما لو كان الوجوب مدلولاً عليه بالوضع - كما في الرواية- فهو لا يحتاج إلى تماميّة مقدّمات الحكمة وكونه في مقام البيان، فالوضع يكفي لإثبات الوجوب وإن لم نحرز كون المتكلّم في مقام البيان. أضف إلى ذلك أنّه يمكن الجمع بينهما في البيان، أي يبيّنعليه السلام العدد كما يبيّن أصل الوجوب.

وقد يتوهّم: إنّ الأمر في الخبر ورد في مورد توهّم الحظر؛ إذ قد يتوهّم وجوب الجمعة حتّى على الأقلّ من خمسة، فيرفع الإمام هذا التوهّم بالأمر.



(١) أُنظر: اللمعة في حكم صلاة الجمعة: ٧٨، المبحث الأوّل.

(٢) أُنظر: المصدر السابق.

وما ذكر وإن كان جائزاً في نفسه، لكنّه لا يرد في المقام؛ إذ لو توهّم الوجوب وورد النهي من الشارع في مورده، لكان مورداً للقاعدة، لكنّهم توّهموا الوجوب فرضاً وورد الوجوب في غير مورد توهّمهم له؛ إذ المفروض توهّم وجوب الجمعة بشخصين أو ثلاثة أو أربعة، والوجوب ثابتٌ في حقّ الخمسة فما زاد.

وقد يُقال: إن كان الإمام عليه السلام بصدد بيان اجتماع العدد، كان ذلك كاشفاً عن تحقّق الحكم في مرتبةٍ سابقةٍ، أي: إنّ كلامه عليه السلام هنا بيان لمورد الحكم السابق، فالحكم السابق – وهو الوجوب– يتحقّق إن اجتمع خمسة. وأمّا نفس الوجوب فهل هو تخييري أو تعييني؟ فالرواية ساكتة عنه.

وقد تقدّم: أنّ كاشفيّة الكلام عن مرتبةٍ سابقةٍ وطريقيّته إلى وجود الحكم السابق لا يختصّ بهذا الخبر، بل ربما يُقال بأنّ كلاً من الكتاب والسنّة طريقٌ إلى ما في اللوح المحفوظ، ولا ينافي ذلك استفادة الأحكام من الظواهر والإطلاقات والعمومات ونحوها. والسرّ فيه: أنّ الطريق يطابق ذا الطريق كأصلٍ عقلائي، ومعه نفهم من الشيء الواصل إلينا ما في الأصل، ولا يكون مجملاً، فإذا دلّ الدليل على الوجوب التعييني التزمنا به.

وأمّا ذيل الرواية – أعني قوله عليه السلام: «**لا يعذر الناس فيها**»– فتدلّ على الوجوب أيضاً. والتكرار للتأكيد على أهمّيّة الواجب، فهي أدلّ على الوجوب التعييني.

ولا يُشكل: بأنّ كلمة الوجوب أو يجب وشبهه لا تدلّ على الوجوب الاصطلاحي؛ إذ الوجوب بمعنى عدم الرخصة في تركه اصطلاح فقهي متأخّرٌ عن زمان النصّ، كما ورد أنّ غسل الجمعة واجبٌ، ولم يفت أحدٌ بالوجوب؛ لفهمهم من كونه واجباً أنّه مستحبٌ مؤكّدٌ مثلاً.

وقد تقدّم الجواب عنه فيما سبق، ويمكن أن نشير إلى أمرين:

الأوّل: أنّ الوجوب وإن كان في الأصل بمعنى الثبوت في الذمة الذي هو أعمّ من الوجوب الاصطلاحي والاستحباب، إلّا أنّه إذا كان ثمّة ما يُعيّن أحد المعنيين، فلا يبقى إجمالٌ وترديدٌ. وفي المقام قولهﷺ: «**لا يعذر الناس فيها...**» إن لم يدلّ على الوجوب التعييني فهو دالٌّ على الوجوب المقابل للاستحباب.

الثاني: أنّه يمكن القول: إنّ الوجوب ينصرف إلى أعلى الأفراد عند الإطلاق أو إلى أهم الأفراد، وهو الوجوب التعييني، إلّا إذا دلّ الدليل على خلافه، وفي مورد غسل الجمعة قام الدليل على الخلاف، أي: إنّ الوجوب بمعنى عدم الرخصة في الترك غير مرادٍ، ولذلك افتوا بالاستحباب. وأمّا لو لم تكن قرينةٌ على الخلاف فهو ينصرف إلى الأشرف أو الأهمّ وشبه ذلك، ولا قرينة في المقام، بل القرينة على العكس، أي: على الوجوب.

فإن تمّ نقول: إنّ ظاهر الصحيحة هو الوجوب التعييني؛ إذ الوجوب التخييري يساوق عمليّاً عدم الوجوب بعد امتثال الفرد الآخر من التخيير، فلا يصدق أنّها واجبةٌ على كلّ أحدٍ، ولا يعذر الناس في تركها، بل يصدق أنّهم معذورون فيها لو صلّوا صلاة الظهر وتركوا الجمعة.

وأمّا ما أفاده في «اللمعة»[1] من: أنّ ظاهرها وجوب السعي إليها والحضور لا أنّها واجبة بنفسها، ففيه مواضع من التأمّل:

الأوّل: أنّ محصّل وجوب السعي إليها وحضورها ووجوب الصلاة واحدٌ؛ فهي واجبةٌ، فيجب السعي إليها، أو يجب السعي إليها فهي واجبةٌ.



(١) أُنظر: اللمعة في حكم صلاة الجمعة: ٧٨، المبحث الأوّل.

وإذا كانت مستحبّةً أو كانت واجباً تخييريّاً لم يجب السعي إليها، فإذا حصل الشرط واجتمع خمسةٌ اشتغلت الذمّة بالصلاة وبوجوب السعي إليها، فوجوب السعي إليها ووجوب الصلاة تعبيران عن شيءٍ واحدٍ، كما لو قيل بالاستحباب، فكلا الأمرين مستحبٌّ حينئذٍ: السعي إليها وإقامتها.

الثاني: أنّنا لو فرّقنا بين المعنيين وقلنا: إنّ الوجوب التعييني لأصل الصلاة شيء، والوجوب التعييني في طول اجتماع خمسة أحدهم الإمام شيءٌ آخر، ولعلّ ذلك مقصوده من وجوب الحضور، أي: الحضور بعد حصول شرط الوجوب، فيُلاحظ عليه: أنّ البحث ليس عن سنخٍ معيّنٍ من الوجوب، بل عن أيّ سنخٍ ثبت بالدليل.

الثالث: أنّه إذا كان الحضور مطلوباً احتجنا حينئذٍ إلى تقديرٍ؛ لأنّه قال: «**والجمعة واجبةٌ على كلّ أحدٍ**» والتقدير: (حضور الجمعة واجبٌ على كلّ أحدٍ) لا نفس الجمعة. ولعلّه فهم أنّ الذهاب إليها واجبٌ على كلّ أحدٍ، فلا تشتغل بها الذمّة مباشرةً أو بالمطابقة. ويدفعه: أنّ المراد الجمعة بنفسها- أي: بعنوانها التفصيلي- واجبة لا الحضور إليها خاصّةً.

وأبعد منه الإشكال الآخر المذكور في «اللمعة» القائل: إنّه لمّا كان المتعارف في صدر الإسلام أن يقيمها السلطان العادل ويأمر بالاجتماع إليها، فشمول إطلاقها لغير هذا المورد - أي: أصل الشرع- محلّ تأمّلٍ وإشكالٍ. ولعلّه يريد أن يجعل العادة الجارية يومئذ بمنزلة القرينة المتّصلة - ولو احتمالاً- على أنّ الجمعة إنّما تجب بأمر الولاية لا في أصل الشريعة[1].

ويمكن الجواب عنه من عدّة وجوهٍ:

الأوّل: أنّ الرواية وردت عن الإمام الصادق عليه السلام، ولم يكن الإمام هو

---

(١) أُنظر: اللمعة في حكم صلاة الجمعة: ٧٨، المبحث الأوّل.

المقيم لها ولا الشيعة آنذاك، بل كانت السلطة تقيمها، ومع ذلك قال عليه السلام: «**يجمع القوم خمسة... والجمعة واجبةٌ على كلّ أحدٍ لا يعذر الناس فيها...**» فلا يحتمل أن يكون المراد بها الأمر الولايتي. نعم، لو كان هذا الخبر عن أمير المؤمنين مثلاً، كان لهذا الكلام وجهٌ؛ لأنّه عليه السلام كان يقيمها.

الثاني: أنّ الظاهر من السياق هو الوجوب بأصل الشرع، ولو كان بالولاية لأقام عليه قرينةً، وهي مفقودةٌ. مضافاً إلى ما تقدّم غير مرّةٍ من: أنّ ظاهر الإمام في كلامه أنّه بصدد بيان الحكم الأصلي في الشرع لا بالولاية، فالأصل في الحكم الذي يبيّنه المعصوم هو الحكم الأصلي لا الحكم الولائي، إلّا أن تقوم قرينةٌ عليه، فظهور الكلام يقتضي ذلك كظهور حال المتكلّم.

الثالث: أنّ الإمام عليه السلام قال: «**على كلّ أحدٍ**» يعني: في كلّ جيلٍ، و(كلّ) من أدوات العموم، فله عمومٌ أزماني وعمومٌ أفرادي، ولا يمكن دعوى اختصاصه بالجيل والمجتمع الموجود في زمان صدور الرواية. وحتّى لو كانت هناك جمعةٌ وكان الإمام يحثّ عليها وتنزّلنا عن وجوه المناقشة السابقة، نقول: إنّه لمكان أداة العموم يثبت عمومها الأزماني والافرادي لغير المجتمع السائد في ذلك الحين وتستمرّ إلى الأبد. وعليه فمن عمومها الافرادي والأزماني نقيم قرينةً على أنّه لا يُراد بها الأمر الولائي؛ لأنّه لو كان أمراً بالولاية لاختصّ بالمجتمع الذي يكون فيه ولا يعمّ سائر المجتمعات.



الرابع: أنّ الاستثناء في قوله عليه السلام: «**إلّا خمسة**» أو «**إلّا تسعة**» ظاهرٌ في كونه استثناءً من أصل الشرع لا من الحكم الولائي؛ لاستبعاد الاستثناء في حكم الولاية إذا لم يكن استثناءً في أصل الشرع؛ إذ مفاد الاستثناء حينئذٍ أنّ هؤلاء تجب عليهم الجمعة إلّا أنّ الإمام يستثنيهم بالولاية، وهو في نفسه غير معقولٍ. نعم، لو كان حكماً ولائيّاً مطابقاً لأمر الشرع، لفهمنا منه الطريقيّة

لأمر الشرع والحكاية عن أمره، وبمقدار ما أمر الشارع أمر الإمام بالولاية، نستفيد من أمر الولاية أمر الشرع مباشرةً؛ لأنّ مدلول الطريق بمقدار ذي الطريق على ما هو المفروض.

ثمّ إنّه ذكر في «اللمعة» طائفتين أو أكثر تدلّ على عدم وجوب الجمعة على النساء، أو على عدم وجوبها على مَن كان أبعد من فرسخين[1]، والروايات كثيرةٌ وألسنتها متعدّدةٌ، ويمكن تقسيمها إلى طوائف، ولا حاجة للتعرّض لسائر الأخبار.

## تنبيهات حول الاستدلال بالسنّة في المقام

ويلزم في المقام التنبيه على أمورٍ:

منها: أنّ جملةً من الروايات واضحةٌ سنداً وتامّةٌ دلالةً على الوجوب التعييني، لا مطلق الوجوب فضلاً عن الحصّة التخييريّة، ويكفينا رواية واحدة، فكيف والروايات مستفيضة، بل قد يُدّعى أنّها متواترة. وليس في المقام روايةٌ واحدةٌ دلّت على الوجوب التخييري بعنوانه على أقلّ التقادير.

إن قلت: التواتر ثبت به القدر المتيقّن، والقدر المتيقّن هو الوجوب التخييري أو الاستحباب على احتمالٍ.

قلت: يُلاحظ: أنّ جملةً من هذه الروايات تدلّ بظهورها على الوجوب التعييني، فالوجوب التعييني - أي: الظهور في الوجوب التعييني- بمنزلة الحكم المتواتر أو المستفيض، وإن كان ظهوراً قابلاً للتأويل من ناحيةٍ وقابلاً للتقيد من ناحيةٍ أُخرى.

---

(١) راجع اللمعة في حكم صلاة الجمعة: ٧٨-٨٤، المبحث الأوّل.

ثمّ إنّ الظاهر من «اللمعة»[1] و«المستند» أنّ بينهما اختلافاً في الاتّجاه؛ ففي «اللمعة» حاول نفي المقتضي للوجوب التعييني؛ لأنّه ذكر الروايات كلّها وحاول أن ينفي دلالتها على الوجوب التعييني، فمقتضى الوجوب التعييني مفقودٌ، فهل يوجد المانع أم لا؟ ولأنّ المقتضي مفقودٌ فلا حاجة إلى وجود المانع أصلاً. ويُلاحظ عليه توفّر قرائن على الوجوب التعييني.

وأمّا في «المستند»، فأثبت المقتضي على اضطرابٍ في كلماته؛ ففي القسم الأوّل كان يرى دلالة الروايات على الوجوب التعييني واضحةً، إلّا أنّه في موضعٍ آخر صرّح بوجود المانع، فيلزم القول بالوجوب التخييري. فحيث إنّ المقتضي في نظره تامٌّ - على اضطرابٍ في كلماته- فلابدّ من إيجاد المانع لكي نقول بالوجوب التخييري، وإلّا فإذا كان المقتضي للوجوب التعييني موجوداً والمانع مفقوداً، لزم القول بالوجوب التعييني، وإلّا كانت الفتوى بغير ما دلّ عليه الدليل[2].

**الجهة الثانية: أدلة القول بالوجوب التخييري**

ويمكن تصوير المانع عن تحقّق الوجوب التعييني أو الدليل على التخيير بعد ثبوت أصل الوجوب بعدّة وجوه:



**الوجه الأوّل:**

ما ذكره في «المستند» من: أنّ الوجوب التعييني لو كان ثابتاً في مثل هذه المسألة الكثيرة الدوران على ألسنة المتشرّعة وألسنة الفقهاء وأصحاب الأئمة

---

(١) راجع اللمعة في حكم صلاة الجمعة: ٦٦-٨٤، المبحث الأوّل، الاستدلال بالسنّة.

(٢) أُنظر: مستند العروة الوثقى ١: ٢١-٥٦، القول في صلاة الجمعة.

لشاع وذاع كسائر الفرائض اليوميّة الخمسة، مع أنّه لم يقل به إلّا القليل، وليس بشائعٍ ولا ذائعٍ، فلا شهرة في الفتوى ولا إجماع على الوجوب التعييني بين الأعلام، مع عدم تواتر الروايات به[١].

ويمكن أن يُقال كأُطروحةٍ محتملةٍ لدفع هذا الوجه - والاحتمال دافع للاستدلال-: إنّ وجوب اليوميّة غير قابلٍ للارتفاع بالتقيّة؛ إذ لا تسقط الصلاة بحالٍ، وليس كذلك صلاة الجمعة، وهو الفرق في المقام؛ لوضوح أنّ صلاة الجمعة تسقط بحالٍ لو صحّ التعبير، على خلاف الفرائض اليوميّة، بل تنتقل وظيفة المصلّي منها إلى ما تيسّر وهكذا إلى أن تقع بمجرّد النيّة أو مجرّد التسبيحات أو تسبيحةٍ واحدةٍ ونحو ذلك من الأُمور، ولابدّ منها على كلّ حالٍ حتّى لمَن كان في تقيّة أو مرضٍ أو في برٍّ أو بحرٍ، وصلاة الجمعة ليست كذلك.

وتقريب التقيّة: أنّ في صلاة الجمعة ظهوراً اجتماعيّاً واضحاً، بمعنى: أنّها تجب في جماعة، ولا تصحّ إلّا بخطبتين، وخطيب الجمعة ربما أحجم في كلامه وربما تكلّم ما شاء، فمن هذه الناحية تكون مخالفةً للتقيّة بالدلالة المطابقيّة. فإن أضفنا إلى ذلك أنّ السلطة حينها - أعني: الدولة الأمويّة وكذلك العبّاسيّة- كانت ملزمةً بإقامة الجمعة وكان الحضور إليها واجباً على أتباع المذاهب، ولا يمكن أن يدعها رجلٌ ولو خوفاً ظهر أنّ الإمام ليس له أن يقيم الجمعة آنذاك ولا أصحابه الذين كانوا يعيشون ظروف التقيّة في نفس المدينة أو المجتمع. وهذا فرقٌ فارقٌ بين الصلاة اليوميّة وصلاة الجمعة، فالجمعة تسقط في غير واحدٍ من الأحوال لا في حالٍ واحدٍ، واليوميّة لا تسقط بحالٍ إطلاقاً. وعليه فمن الطبيعي أن لا يشيع ولا يذيع الوجوب التعييني،

---

(١) أُنظر: مستند العروة الوثقى ١: ٢٦-٢٨، القول في صلاة الجمعة.

مع أنّه إن كان ثابتاً فهو ساقطٌ للعناوين الثانويّة أو لعدم تحقّق شروطها أو نحو ذلك من الأُمور.

### الوجه الثاني

ما ذكره في «المستند» من فتوى جماعة من القدماء: كابن إدريس[1] وسلّار[2] على عدم مشروعيّة صلاة الجمعة، فلو كانت واجبة عيناً لما ذهب هؤلاء إلى الحرمة، مع أنّهم مطّلعون على الروايات في المقام، كما أوردوها في كتبهم، فمن البعيد أن لا يلتفتوا إلى ذلك، فما الذي حداهم إلى القول بعدم المشروعيّة؟![3].

وما أفاده غريبٌ غايته؛ لأنّهم ذهبوا إلى الحرمة وعدم المشروعيّة في عصر الغيبة فيما إذا لم تتوفّر شرائطَها، ومتى وجد المشروط مع عدم شرائطه كان تشريعاً محرّماً، ولا يختصّ بصلاة الجمعة، فلو صام المكلّف شهر رمضان في شهر شعبان كان تشريعاً محرّماً، وكذا لو صلّى قبل الزوال صلاة الظهر؛ لأنّه بمنزلة إدخال ما ليس من الدين فيه، وهو واضحٌ. وصلاة الجمعة من جملة مصاديقه، فلربما قالوا بذلك - أي: بالحرمة- لأجل عدم وجود سلطانٍ عادلٍ أو لعدم وجود خمسةٍ أحدهم الإمام، لا لمكان عدم اطّلاعهم على الأخبار أو لعدم ا ستفادتهم منها شيئاً؛ لأنّهم إن ذهبوا إلى الحرمة أو إلى عدم المشروعيّة في عصر الغيبة لم يكن ذلك مطلقاً، وكلامنا الآن في الأعمّ من أصل وجوبها والشرائط والتفاصيل.



---

(١) أُنظر: السرائر ١: ٣٠٣، كتاب الصلاة، باب صلاة الجمعة وأحكامها.

(٢) أُنظر: المراسم: ٧٧، كتاب الصلاة، ذكر صلاة الجمعة.

(٣) أُنظر: مستند العروة الوثقى ١: ٢٧، القول في صلاة الجمعة.

والفرض: أنّ البحث عن أصل وجوب الجمعة ومشروعيّتها في الإسلام، فلا يحتمل ذهابهم إلى الحرمة مطلقاً، بل لم يقل أحدٌ بالحرمة الأصليّة، بل الحرمة في حصّةٍ من حصصها مثلاً، وليفترض هي الحصّة الغالبة الآن.

**الوجه الثالث**

ما ذكره في «المستند» أيضاً من الإجماع على نفي الوجوب التعييني من قبل قدماء الأصحاب، وإنّما حدث الخلاف في زمن الشهيد الثاني قدس سره ومَن تأخّر عنه، فلو كان الوجوب ثابتاً عيناً فكيف أنكره الأصحاب، مع أنّ هذه الأخبار بمرأى منهم ومسمعٍ[1].

ويرد عليه: أوّلاً: أنّ هذا الإجماع بالنسبة إلينا إجماعٌ منقولٌ لا حجّيّة فيه في نفسه، فضلاً عن أن يعارض به الظهور المعتبر الدالّ على الوجوب التعييني ممّا اُستفيد من غير واحدةٍ من الروايات المعتبرة سنداً وغير المعتبرة، مع أنّ بعضها يعضد الآخر.

وثانياً: أنّه يحتمل عثورهم على بعض الروايات ممّا لم يصل إلينا؛ للتلف ونحوه، فكانت معتبرةً عندهم وشكّلت قرائن على تقييد هذه الروايات الدالّة على الوجوب التعييني. ولا يخفى: أنّه لا يلزم من ذلك أن تكون حجّةً علينا، فإذن لم تصل إلينا فكيف تكون معتبرةً لدينا! نعم، هي معتبرةٌ عندهم، فيكون لهم العذر من هذه الناحية في دعوى الإجماع. مضافاً إلى أنّه إجماع مدركي؛ لأنّه إجماعٌ ناشئٌ من الروايات ولو احتمالاً، فلا يمكن أن يكون تعبّديّاً

---

(١) راجع مستند العروة الوثقى ١: ٢٧، القول في صلاة الجمعة.

وموروثاً من قبل الأئمّةعليهم السلام مع وجود الاستفاضة الظاهرة في الوجوب التعييني.

وثالثاً: أنّه يحتمل أنّهم لم يستفيدوا أو لم يستظهروا الوجوب التعييني أو العيني من الأخبار المتقدّمة، أي: تأمّلوا في ظهورها في ذلك وخلصوا إلى عدم ظهورها في الوجوب التعييني؛ إذ الأخبار ليست بتلك الصراحة، وإن استظهرنا منها ذلك، ومعه يجري الأصل العملي، أعني: أصالة البراءة عن الوجوب التعييني لصلاة الجمعة.

### الوجه الرابع

ما قرّره في «المستند»: من استقرار سيرة أصحاب الأئمّةعليهم السلام - لا سيّما الصادقعليه السلام على كثرتهم- على عدم إقامة هذه الصلاة.

أقول: أضف إليه أنّ الأئمةعليهم السلام أنفسهم لم يكونوا يصلّون صلاة الجمعة، مع أنّ الأصحاب كانوا رواةً لهذه الأحاديث ونَقَلةً لتلك الأخبار، فلو كانت واجباً تعييناً أو اصطلاحه عيناً فكيف أهملوها ولم يعتنوا بشأنها مع علوّ مرتبتهم وارتفاع منزلتهم عند الأئمّةعليهم السلام وفي درجات الإيمان واليقين، فهم أطوع الناس لله تعالى، ما يكشف عن أنّهم تركوا صلاة الجمعة لعذر، وهو القول بالتخيير[1].

وفيه مواضع للنظر:

الأوّل: أنّه لا دليل على عدم إقامتهم لصلاة الجمعة، بل هو حدسٌ، أي: عدم الإقامة حدسٌ منه، ولا دليل عليه، بل مقتضى معرفتهم بالحكم



(١) راجع مستند العروة الوثقى ١: ٢٧-٢٨، القول في صلاة الجمعة.

ومقتضى علوّ مقامهم، قيامهم بهذه الصلاة لا تركها وإهمالها، ولا دليل على أنّهم أهملوها. نعم، لعلّ الأصحاب في عاصمة الدولة الإسلامية تعذّر عليهم إقامتها، أمّا في الموارد التي ليس فيها تقيّة ولا عذر فكونهم لم يقيموا الجمعة أوّل الكلام.

الثاني: أنّهم لو كانوا قد أهملوها فالوجه فيه التقيّة، وهي من موارد التقيّة قطعاً، بل هي تختلف عن سائر الصلوات اليوميّة من هذه الناحية، وترك التقيّة لا يدلّ على الوجوب التخييري ولا ينفي الوجوب التعييني، بل يناسب الوجوب التعييني أيضاً. ولا يمكن القول: إنّها تصير بالتقيّة واجباً تخييريّاً؛ إذ لا معنى لذلك، ولم يقل به أحدٌ.

نعم، قد تصير حراماً، كما ورد أنّ «**التقيّة ديني ودين آبائي**»[1]. فإذا صلّاها زيدٌ في ظرف التقيّة فقد عمل حراماً، لا واجباً تخييريّاً أو تعيينيّاً. ومن هنا يتّضح الجواب عمّا ما حاول أن يدعم به هذا الوجه من القرائن: كقوله: إنّه فلو كان واجباً جزماً لكانوا أحقّ بالقيام بها، فكيف أهملوها ولم يهتمّوا بها؟!

أقول: مفاد كلامه عدم فهمهم الوجوب التعييني، مع أنّهم لعلّه فهموا ذلك وتركوه تقيّة. ومنه أيضاً ظهر التأمّل فيما أفاده بالقول: وهل هناك فسقٌ أعظم من التجاهر بترك فريضة مثل الصلاة التي هي عماد الدين وعلامة المسلم؟!

---

(١) المحاسن ١: ٢٥٥، باب التقيّة، الحديث ٢٨٦، عوالي اللئالي ٢: ١٠٤، المسلك الرابع، الحديث٢٨٦، ووسائل الشيعة ١٦: ٢١٠، أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الباب ٢٤، الحديث ٢١٣٧٩.

وأمّا ما أفاده من: أنّهم لو كانوا أقاموها لظهر وبان ونقل إلينا بطبيعة الحال، ولم ينقل عن أحدهم قطّ، فيمكن الجواب عنه من وجوهٍ:

الأوّل: أنّ تركهم لم يكن عن عمدٍ بل تقيّة، فكيف يُنقل إلينا، بل هو سالبةٌ بانتفاء الموضوع. إلّا أنّ عدم الإقامة لا يدلّ على عدم الوجوب التعييني لولا التقيّة، كما هو واضحٌ.

الثاني: أنّهم أقاموها وكانوا مواظبين عليها، إلّا أنّها كانت أمراً طبيعيّاً في نظرهم، كالصلاة اليوميّة، فلا حاجة إلى نقلها إذا كان فيهم من يُقتدى به ويخطب ولو خطبةً قصيرةً، فيصلون الجمعة وينصرفون. والغرض: أنّ صلاة الجمعة كانت كالصلاة اليوميّة، فهل نقل عنهم أنّهم صلّوا الصلاة اليوميّة أو صاموا شهر رمضان أو حجّوا؟ مع أنّهم صاموا وحجّوا، كما لم ينقل عنهم أنّهم صلّوا صلاة الآيات أو صلّوا صلاة الميت ونحو ذلك.

الثالث: أنّه يحتمل إقامتهم لها سرّاً.

**الوجه الخامس**

ما ذكره في «المستند»، من الأخبار المتظافرة الدالّة على سقوط الصلاة عمّن بعُد عن فرسخين؛ فإنّه لو كان إقامتها واجباً عينيّاً على كلّ أحدٍ ولم يكن مشروطاً بإمامٍ خاصٍ، لم يكن وجهٌ لسقوط الصلاة عن البعيدين عن محلّ الانعقاد، بل كان عليهم الاجتماع وإقامة الجمعة في أماكنهم؛ لأنّه من قبيل صلاة الظهر في كل يومٍ؛ إذ يلزم على كلّ فردٍ أن يُصلّي صلاة الظهر أينما كان محلّه ومكانه، ويصلّي في مكانه صلاة الجمعة إذا كانت واجباً عينيّاً[1]. وحملها



(١) أُنظر: مستند العروة الوثقى ١: ٣٠، القول في صلاة الجمعة.

- أي الأخبار- على عدم تحقّق شرط الانعقاد لعدم استكمال العدد أو عدم وجود من يخطب كما ترى؛ فإنّه فرضٌ نادرٌ. مع أنّ الخطبة ممّا يمكن لهم إلقاؤها بلا كلام.

وفيه: أنّه تقريب ظنّي غالبي؛ لأنّه لم يدّع أحدٌ على الإطلاق وجوبها على كلّ أحدٍ وفي كلّ حالٍ تعييناً، بل المطلقات الدالّة مقيّدةٌ ببعض القيود لا محالة. كاجتماع الخمسة أو وجود من يخطب أو عدم التقيّة أو وجود النداء الذي هو الأمر بالولاية العامّة ونحو ذلك، فعدم توفّر أحد هذه الأمور واردٌ وليس هذا من الفرد النادر.

مضافاً إلى احتمال العصيان والغفلة في المجتمع.

**الوجه السادس**

ما نقله أيضاً من الأخبار النافية لوجوبها على أهل القرى إذا لم يكن فيهم من يخطب[1]، فذكر عدّة رواياتٍ تامّةٍ سنداً ودلالةً مفادها أنّ أهل القرى إذا لم يكن فيهم من يخطب فلا يجب عليهم إقامة صلاة الجمعة، بل يصلّون أربعاً.

والكلام الآن حول المراد من قولهعليه السلام: «من يخطب» هل هو مجرّد القابليّة أو الفعليّة؟ أفاد في «المستند»: أنّ الظاهر بحسب الفهم أو التبادر الأوّلي أنّ المراد القابليّة، وإن يمكن حملها على الفعليّة، ثمّ فسّر القدرة على الخطابة بالقدرة الفعليّة لا الشأنيّة والقابليّة. فيكون المراد في نظر صاحب «المستند» أنّه لو توفّر من هو قادرٌ على إلقاء الخطبة فعلاً لوجبت الجمعة، وإلّا سقطت وصلّوا الظهر جماعةً.

---

(١) أُنظر: مستند العروة الوثقى ١: ٣١، القول في صلاة الجمعة.

وهذا كما ترى لا يلائم الوجوب التعييني أو العيني في اصطلاحه؛ إذ عليه يجب الإقدام والتصدّي للخطبة عيناً، وتركها موجبٌ للفسق، فإذا لم يتصدّ للخطبة وصلاة الجمعة عاد فاسقاً وحينئذٍ يلزم عليهم أن يصلّوا الظهر، أي: يصلي ذلك الإمام بهم صلاة الظهر، والمفروض أنّ تركه للجمعة كان حراماً وفسقاً، فكيف يصلّي بهم ظهراً، وكيف يصحّ الائتمام به كما في الأخبار؟! والائتمام بشخصه وإن لم يُذكر في الأخبار، لكن سياق الأخبار قد يدلّ على ذلك.



ويمكن الجواب عن أصل دليله بوجوهٍ:

الأوّل: أن يُقال: إنّ ظاهرها الشأنيّة والقابليّة للخطابة لا الفعليّة، يعني: يكفي وجود القدرة على الخطابة، كما هو ظاهرٌ.

الثاني: أنّه لو حملناها على الفعليّة، كان مفاده أنّه إذا لم يكن فيهم مَن له قابليّة على الخطابة فكانوا عاجزين عن إقامة الخطبتين وعن إقامة الجمعة، فيسقط التكليف بالعجز وينتقل إلى صلاة الظهر.

ويمكن أن يُقال: إنّه حتّى لو حملناها على الفعليّة، فلا يعني ذلك التصدّي الفعلي بأن يتحرّك وينبعث نحو الصلاة؛ إذ ليس ذلك معنى الفعليّة. وإن كان ذلك هو المراد من الفعليّة، فلا ينبغي حملها على هذا المستوى من الفعليّة، بل بمعنى القابليّة التامّة والاستعداد النفسي والقناعة، فإذا توفّر شخصٌ بهذه الصفات وجب عليه التصدّي، وإلّا سقطت الجمعة بحسب ظاهر الروايات.

الثالث: أنّه لو حملناها على الفعليّة بأيّ معنى من المعاني ولو من جهة التصدّي، كان ذلك شرطاً للوجوب، أي: إذا تصدى أيُّ واحدٍ منكم وجبت الجمعة، وأمّا إذا لم يتصدّ أحدٌ منكم فلا تجب، وحينئذٍ لا يكون تركها موجباً

للفسق، فيمكنه أن يصلّي الظهر إماماً؛ لأنّه لم يترك واجباً.

وأفاد في «المستند»: أنّه يصحّ الاستدلال بها - أي: بهذه الطائفة من الروايات الدالّة على اشتراط وجوب الخطيب في القرية- على المطلوب ولو أُريد بها الشأنيّة دون الفعليّة؛ ضرورة أنّها لو كانت واجبة عيناً لزم التصدّي لتعلّم الخطبة ولو كفايةً، كالتصدّي للاجتهاد بنحو الواجب الكفائي؛ لكي لا يؤدّي ذلك إلى ترك هذه الفريضة العينيّة بحسب الفرض. وإهمال ذلك مستوجبٌ لترك الواجب، فيكون فسقاً وعصياناً، وبه يسقط صاحبه عن صلاحيّة الاقتداء به في صلاة الظهر البديلة عن صلاة الجمعة[1].

ويُلاحظ عليه أوّلاً: أنّ صريح هذه الطائفة من الروايات أنّ توفّر هذه القابليّة والشأنيّة في المجتمعين شرط وجوبٍ لا مقدّمة واجبٍ، فإذا كان لهم مَن يخطب لهم جمعوا، وإذا لم يكن من يخطب لهم - بمعنى الشأنيّة- فلا يجب، وهذا يعني: أنّه ارتفع الشرط وارتفع المشروط؛ إذ المشروط عدمٌ عند عدم شرطه، ومقدّمة الوجوب لا يجب تحصيلها، لا عيناً ولا كفاية، ولا يوجب إهمالها الفسق.

وثانياً: أنّنا لو تنزّلنا وقلنا: إنّها من قبيل مقدّمة الواجب، إلّا أنّ صريح الروايات هو إمكان التصدي، وفيها ما هو معتبر السند، وعليه فإهمالها لا يوجب الفسق. وإذا كانت القابليّة من قبيل مقدّمة الواجب فقد أخذها الشارع مفروضة الوجود، أي: إنّ وجودها الاتّفاقي شرطٌ، ولا يجب تحصيلها، ويكون حالها كحال الاستطاعة للحجّ لا على المسلك المشهور، بل على مسلك الشيخ الأنصاري في رجوع القيد إلى المادّة دون الهيئة واستحالة رجوع القيد إلى الهيئة،

---

(١) أُنظر: مستند العروة الوثقى ١: ٣١-٣٢، القول في صلاة الجمعة.

فلا تقع شرطاً للوجوب؛ لأنّ الهيئة تدلّ على الوجوب والمادّة تدلّ على الواجب الذي هو المتعلّق، فإذا رجعت إلى الهيئة كانت قيداً للوجوب، فيستحيل رجوعها إلى الهيئة، وإذا رجعت إلى المادّة تصير قيداً للواجب، أي: يجب تحصيل الاستطاعة مع أنّه لا يحتمل وجوب تحصيل الاستطاعة[1].

ويمكن الجواب عنه: بأنّ أخذ الاستطاعة مفروضة الوجود قيداً للمادّة لا إشكال فيه على رأي الشيخ الأنصاري، ولكنّها أُخذت مفروضة الوجود بنحو الاتّفاق، لا أنّها أُخذت بحيث يجب تحصيلها. وليكن موردنا من هذا القبيل، أي: إنّ الخطابة أو الشأنيّة للخطابة أُخذت مفروضة الوجود، فإذا زالت عن جماعةٍ من الناس لا تجب صلاة الجمعة كما لا يجب تحصيلها كفايةً، وإنّما أُخذت مفروضة الوجود، أي: إذا وجد فيهم مَن يخطب اتّفاقاً صلّوا الجمعة. وهذا هو الأوفق بظاهر سياق الروايات.

### الوجه السابع

ما دلّ من الروايات على أنّ بعض أصحاب الأئمّة عليهم السلام كانوا تاركين لصلاة الجمعة بالجملة أو في الجملة، فلو كانت واجبة عيناً أو تعييناً بغضّ النظر عن اجتماع الخمسة - يعني: هي واجبةٌ عيناً، ما يجب معه اجتماع الخمسة لأجل الصلاة، والاجتماع مقدّمة واجبٍ لا مقدّمة وجوبٍ- لكانوا مقصرّين من هذه الناحية، ولا يُحتمل في أصحاب الأئمّة طرّا التقصير؛ لأنّهم كانوا تحت إشراف الأئمّة عليهم السلام أنفسهم، ولم يرد الطعن فيهم من هذه الناحية ولو بخبرٍ ضعيفٍ.



---

(١) أُنظر: ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره في بحث وجوب مقدّمة الواجب، حسبما قرّره الميرزا أبو القاسم المعروف بالكلانتري في مطارح الأنظار.

وإليك طرفاً من الأخبار في المقام:

فمنها: صحيحة زرارة قال: حثّنا أبو عبد الله عليه السلام على صلاة الجمعة حتّى ظننت أنّه يريد أن نأتيه، فقلت: نغدو عليك؟ قال: «**لا، إنّما عنيت عندكم**»(١).

وهي صريحةٌ في أنّهم لم يكونوا ملتزمين بإقامتها، كما هي واضحةٌ في أنّ الحثّ من قبل الإمام عليه السلام لا على وجه الوجوب الأصلي بمعنى: الوجوب في أصل الشرع؛ إذ الحثّ لا يدلّ على ذلك، أو الولائي، أي: وجوبها بنحو الولاية، ولا أقلّ من الشكّ المسقط للاستدلال. والحثّ بمعنى شدّة الترغيب أو تعلّق شيء من المصلحة في ذلك لا غير، كما أنّ الحثّ يكون في مورد الترك، وإلّا لو لم يكونوا تاركين أحياناً أو اطّراداً لما صحّ حثّهم؛ لأنّه يكون سالبةً بانتفاء الموضوع، أي: لا مورد للحثّ في حال قيامهم بالفعل. والفرض: أنّ الحثّ يدلّ على الترك بالدلالة الالتزاميّة، وقد تكون الدلالة الالتزاميّة بنفس وضوح الدلالة المطابقيّة، بل لعلّ دلالتها أوضح منها أحياناً كما في المقام.

وليتفطّن: أنّهم ذكروا في بحث خبر الواحد أنّ التنجيز فيما كان هناك حكمٌ الزامي والتعذير فيما كان رخصةٌ في التكليف، وهذا إنّما يصدق في التكليف والأحكام التكليفيّة الخمسة، وأمّا ما كان من قبيل أخبار يوم القيامة أو من قبيل فضل القرآن أو فضل السور أو أخبار المعصوم عليه السلام أو مسائل التاريخ والعقائد فلا معنى للتنجيز والتعذير فيه، كما لا معنى للحجّيّة؛ إذ

(١) تهذيب الأحكام ٣: ٢٣٩، باب العمل في ليلة الجمعة ويومها، الحديث ١٧، الاستبصار ١: ٤٢٠، الباب ٢٥٣، الحديث ٣، ووسائل الشيعة ٧: ٣٠٩، الباب ٥ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ٩٤٣٣.

الحجّيّة تنجيزٌ وتعذيرٌ، ولا معنى للحجّيّة فيما عدا مسائل الحلال والحرام، وإذا كان كذلك اختصّت حجّيّة خبر الواحد بالأخبار التشريعيّة - إن صحّ التعبير - أي: بهذا النحو الذي هو قابلٌ للتنجيز والتعذير، وأمّا تلك الأخبار فليست قابلةً للتنجيز والتعذير، إذن فهي ساقطةٌ عن الحجّيّة، ولا يمكن القول بتنجيزها وتعذيرها.

وقد ذكرنا في «ما رواء الفقه»[1] جواباً مختصراً أفاده بعض مشائخنا حاصله: أنّ للخبر أثراً واحداً على الأقلّ، وإذا كان للتنجيز والتعذير أثرٌ في المورد كفى. وأثره في المقام صحّة النسبة، فلو قلنا: (قال الإمام الصادقعليه السلام) لم نكن كاذبين؛ لقيام الحجّة بصحّة السند على أنّه قد قال كذا، وهو كافٍ في الفرض. فحينئذٍ نقول بأنّ هذا الخبر الكاشف عن جهاتٍ تاريخيّةٍ أو مسائل ترتبط بيوم القيامة أو الجنّة أو النار أو الملائكة وإن لم يكن لها بالدلالة المطابقيّة تنجيزٌ وتعذيرٌ، إلّا أنّ لها ذلك بالمعنى المذكور، ويكون المخبر كاذباً فيما لو أسند الخبر إلى الإمامعليه السلام ولم يكن الخبر جامعاً لشرائط الحجّيّة.

وإذا ثبت الإشكال المتقدّم وأعرضنا عن هذا الجواب، فقد يُقال: إنّ الرواية الآنفة الذكر لو لم نقُل بدلالتها على حكمٍ شرعيٍ أصلي أو حكمٍ ولائي، وإنّما تدلّ بالدلالة الإلتزاميّة على أنّهم لم يكونوا يصلّون صلاة الجمعة غالباً، لكانت خبراً تاريخيّاً لا حكماً شرعيّاً، وما ليس فيه حكمٌ شرعي فهو خالٍ من التنجيز والتعذير، وما ليس فيه حكمٌ شرعي وكان خالياً من التنجيز والتعذير لم يكن سنده حجّةً، وإن كان في نفسه معتبراً، فهذه الرواية تسقط



(١) لعلّه إشارةٌ إلى ما أفادهقدس سره في ما وراء الفقه ٦: ٧١، كتاب النكاح، فصل: في خصائص النبيصلى الله عليه وآله، القسم الأوّل، الأمر الأوّل.

عن الحجّيّة قطعاً.

ويرد عليه: أنّ الصدق والكذب في المقام في حثِّ الإمام الصادقعليه السلام أصحابه على صلاة الجمعة تبعاً لقوّة السند وضعفه، مع أنّ الكذب على المعصومعليه السلام أعظم حرمةً، كما أنّ الكذب على الرواة حرامٌ أيضاً، فإن كان كذباً في النسبة لصدق في نسبتنا حثّ الإمام زرارة، أي: كذبنا على زرارة إن كان السند بيننا وبينه ضعيفاً.

بل هذه الرواية لها أثرٌ شرعي؛ ذلك أنّ السيرة وإن كانت دليلاً لبّيّاً يقتصر منه على القدر المتيقّن وليس له لسان إطلاقٍ، ولكن أحياناً يفهم منه دلالات التزاميّة، وتلك الدلالات الالتزاميّة قد تكون تشريعيّة، ما يلزم منه تنجيزٌ وتعذيرٌ، فإذا لزم منها ولو بدلالتها الالتزاميّة تنجيزٌ وتعذيرٌ كانت حجّةً بالسند الصحيح، وهذا ممّا لا إشكال فيه عندنا. وفي المقام يُستفاد من الصحيحة أنّهم كانوا تاركين غالباً لصلاة الجمعة، وإذا كانوا كذلك يُستفاد منها جواز ترك صلاة الجمعة، وهذا يعني أنّها ليست واجبةً تعييناً على كلّ حالٍ وعلى كلّ فردٍ كالصلاة اليوميّة، وإلّا لو كانت كذلك لأقاموها كذلك؛ لأنّهم أخيارٌ أبرارٌ.

إذن في المقام حكمٌ شرعي، وهو التعذير لا التنجيز، والتنجيز والتعذير كلاهما من هذه الناحية يصحّح بالسند، فالتعذير عن الوجوب العيني مفاده أنّ ذمّتنا غير مشغولةٍ بالوجوب العيني بأصل الشرع؛ لعدم تحقّق الشرط، فلم يجتمع خمسة أحدهم الإمام، ولا أمر بها بالولاية، ولم يتحقّق كذا من الشرائط. ومعه تكون صلاة الجمعة في حدود أصل الشرع واجباً تخييريّاً يجوز تركها. مع أنّها مشروطةٌ بعصر حضور الإمامعليه السلام، يعني: لا تجوز في عصر الغيبة الصغرى.

وقد ظهر أنّ هذه الرواية الصحيحة تدلّ على أنّ أصحاب الإمام

الصادقعليه السلام كانوا تاركين لصلاة الجمعة، فإذا كانت مشروطةً بأصل وجود الإمام وحضوره - أي: إنّها واجبةٌ في عصر المعصومعليه السلام - فالإمام كان حاضراً، ولم يأمر عيناً بها، ما يدلّ على نقض ذلك الرأي. ومن هذه الناحية تكون الصحيحة معذّرة أيضاً، لتشملها القاعدة في حجّيّة خبر الواحد.

ومنها: موثّقة عبد الملك عن أبي جعفرعليه السلام قال: «**مثلك يهلك، ولم يصلّ فريضة فرضها الله**». قال: قلت: كيف أصنع؟ قال: «**صلّوا جماعةً يعني: صلاة الجمعة**»[1]. وليس المقصود عبد الملك وحده، بل المراد جماعة من الأجلّاء لم يكونوا مقيمين لها، ولذا لم يقلعليه السلام له: صلِّ أو احضر الصلاة، بل أمر بنحو العموم قائلاً: «**صلوا جماعة**».

ثمّ هل يعني ذلك أنّه لم يصلِّ صلاة الجمعة طيلة حياته، كما قد يُقال: مثلك يهلك ولم يصلّ صلاة الليل؟ مثلك يهلك ولم يغتسل غسل الجمعة؟ أي لم يغتسل الجمعة قط.

ولعلّ التعبير لأجل استقلال العمل الواقع، لا بيان أنّه لم يقع قطّ، أي: إنّ حضوره لصلاة الجمعة كان نادراً، فأنزله منزلة العدم. ونظيره ورد في خبر تعليم الصلاة «**ما أقبح بالرجل أن تأتي عليه ستّون سنةً أو سبعون سنةً فما يقيم صلاةً واحدةً بحدودها تامّةً**»[2]. وليس الغرض بيان أنّه لم يصلِّ، بل المراد



(١) تهذيب الأحكام ٣: ٢٣٩، باب العمل في ليلة الجمعة ويومها، الحديث ٢٠، الاستبصار ١: ٤٢٠، أبواب الجمعة وأحكامها، الباب ٢٥٣، الحديث ٤، ووسائل الشيعة ٧: ٣١٠، أبواب صلاة وآدابها، الباب ٥، الحديث ٩٤٣٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٠٠، باب وصف الصلاة من فاتحتها إلى خاتمتها، الحديث ٩١٥، الأمالي (للشيخ الصدوق): ٤١٣، المجلس الرابع والستّون، الحديث ١٣، ووسائل الشيعة ٥: ٤٥٩، أبواب أفعال الصلاة، الباب ١، الحديث ٧٠٧٧.

الحثّ على لزوم الانتباه إلى أنّ عمله وصلاته ليس بالشكل الذي ينبغي أن يكون عليه كيفيّةً أو كمّيّةً.

وأمّا قوله: (يعني: صلاة الجمعة) فهل هو من كلام الإمام أو هو تفسير من الراوي؟ يستبعد جدّاً من سياق هذه العبارة أن تكون صادرةً عن الإمام، فقوله: (يعني: صلاة الجمعة) تفسير من الراوي، ويكفي احتمال ذلك، والاحتمال مبطلٌ للاستدلال. وعلى أيّ حالٍ فالمراد هو صلاة الجمعة، لوجهين:

الأوّل: وضوح المقصود لدى الراوي، ولذلك بنى المتكلّم كلامه عليه، فهو قرينةٌ متّصلةٌ، يعني: أنّ المسألة كانت بدرجةٍ من الوضوح عند الراوي عبد الملك إلى حدٍّ لا يحتاج الإمام إلى التصريح بها.

الثاني: أنّ عبد الملك لم يكن تاركاً للصلاة اليوميّة أو صلاة الآيات أو الأموات، بل كان تاركاً لصلاة الجمعة، فإذا نبّهه بمثل: «**مثلك يهلك، ولم يصلّ فريضة فرضها الله**»، تبادر إليه صلاة الجمعة، ولم يحتمل غيرها. وهذا قرينةٌ لفظيّةٌ متّصلةٌ حاليّةٌ.

ولا يضرّ بالاستدلال ما ذكره في «المستند»[1] من الإشكال ودفعه من جواز حضور أصحاب الأئمّة عليهم السلام الجمعة مع المخالفين تقيّةً، فحثّهم الأئمّة عليهم السلام على الإتيان بالوظيفة الواقعيّة؛ إذ حضور الجمعة مع المخالفين ليس مطلوباً واقعاً. وبعبارةٍ أخرى: دلّت الرواية على كلّ حالٍ على أنّ أصحاب الأئمّة عليهم السلام لم يكونوا يقيموا الجمعة المطلوبة، ولم يكونوا يحضروا الجمعة الواقعيّة، ولو كانت واجبةً تعييناً لما تركوها.

نعم، يرد عليه: أنّ الخبرين المذكورين يكشفان عن سيرة أصحابهم على

(١) أُنظر: مستند العروة الوثقى ١: ٢٩، القول في صلاة الجمعة.

عدم حضور الجمعة على نحو الالتزام بالواجب، إلّا أنّ السيرة دليلٌ لبّي لا لسان له، فلا يمكنه تقييد المطلقات الدالّة على الوجوب التعييني، فالإطلاقات لازالت محكمةً.

وربما يُقال بأنّ السيرة كاشفةٌ عن وجود قرينةٍ قطعيّةٍ على عدم الوجوب التعييني، وإلّا لما تركوها.

فإن قلت: لعلّ تركهم إقامة الجمعة الصحيحة كان تقيّةً، وحثّ الأئمّة عليها يعني فيما لو لم يكن تقيّة، أي: صلّوا الجمعة المطلوبة واقعاً إن لم تكن تقيّةً، وهذا يعني: أنّها واجبٌ تعييناً تُرك لعلّةٍ، كما في الحدود والتعزيرات، فالسقوط من أجل العنوان الثانوي لا يصلح مقيّداً للمطلقات.

قلت: كما أنّ هذا الاحتمال واردٌ، فكذلك احتمال تركهم لها لأنّها أحد فردي الواجب المخيّر. هذا. 

ويمكن تقييد ما دلّ على الوجوب التعييني بإطلاقه بأحد أمرين:

الأوّل: أنّ تركهم لصلاة الجمعة قد يكون من باب التخيير، فالترك قرينةٌ متّصلةٌ ولو محتملةٌ، فيكون ما دلّ بإطلاقه ظاهرٌ في التعيين لولا احتمال القرينة المتّصلة، ومع قيام احتمال هذه القرينة لا يبقى له ظهورٌ في التعيين حينئذٍ. ولا فرق في محتمل القرينة المسقط لظهور الإطلاق بين كونه لفظيّاً أو لبيّاً كما في المقام.

الثاني: أنّ الواجب لو كان هو الجمعة تعييناً وإنّما تركت للتقيّة، كان التنبيه على ذلك مخالفاً للتقية أيضاً، فيلزم تركه، وحيث إنّهم نبّهوا عليه وأمروا بالصلاة، فهذا يعني: أنّ ترك الجمعة لم يكن للتقيّة، بل لأنّ الجمعة

حكمها التخيير، إلَّا أن يُقال: إنّما التقيّة في إقامة الجمعة المطلوبة لا في بيان حكمها.

**الوجه الثامن**

الأخبار الدالّة على جواز ترك صلاة الجمعة، ما يكشف عن عدم الوجوب التعييني في أصل الشرع، بل دلالة بعضها على جواز الترك وإن اجتمع العدد المطلوب.

منها: ما رواه الكشّي عن النبيّ ﷺ في الجمعة قال: «**إذا اجتمع خمسةٌ أحدهم الإمام فلهم أن يجمعوا**»[١]. فقوله: «لهم»، يأذن برخصة الترك، ولم يقل: (عليهم).

يلاحظ عليه:

أوّلاً: أنّ الخبر ضعيفٌ بعلي بن محمّد بن قتيبة وغيره.

وثانياً: أنّنا نشكّ في كونها في صلاة الجمعة؛ إذ لا قرينة عليها إلَّا قوله: «خمسة» مع أنّ الغرض قد يكون التنبيه إلى أهمّيّة الاجتماع وإلى مطلوبيّة كثرة العدد بين المسلمين.

ومنها: ما رواه الشيخ عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «**لا جمعة إلَّا في مصرٍ تقام فيه الحدود**»[٢].

ويمكن تقريب دلالة الرواية بأحد وجهين:

---

(١) رجال الكشّي: ١٦٥، محمّد بن مسلم الطائفي الثقفي، ووسائل الشيعة ٧: ٣٠٦، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٢، الحديث ٩٤٢٢.

(٢) تهذيب الأحكام ٣: ٢٣٩، باب العمل في ليلة الجمعة ويومها، الحديث ٢١، ووسائل الشيعة ٧: ٣٠٧، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٣، الحديث ٩٤٢٥.

الأوّل: أنّها تقيّد ما دلّ على وجوب الجمعة تعييناً، فيختصّ الوجوب بالبلد الذي يقام فيه الحدود، وما لا يقام فيه الحدّ فلا تجب فيه الجمعة.

الثاني: أنّها وإن أثبتت الجمعة لكنّها لم تبيّن نحو الوجوب من التعيين أو التخيير، فثبوت التعيين مشكوكٌ، فيجري فيه الأصل المؤمّن.

وفي الرواية مواقع للنظر:

منها: ضعف سندها بطلحة بن زيد، فهو عامّي لم يوثّق. قال الشيخ: له كتابٌ، وهو عامّي المذهب، إلّا أنّ كتابه معتمدٌ[1] والاعتماد عليه لا يعني صحّة جميع رواياته، كما لا يكشف عن توثيقه، مع أنّ طريق الشيخ إليه ضعيفٌ؛ إذ له طريقان، ضعف أحدهما بابن أبي جيّد ومحمّد بن سنان، وضعف الآخر بجميع رجالِه.

ومنها: أنّها خبرٌ واحدٌ لا يفي بتقييد العدد الكثير من الأخبار الدالّة على الوجوب بقولٍ مطلقٍ.

ومنها: الإجمال في ما هو المراد من الحدود المذكورة؛ إذ قد تكون بمعنى العقوبات المنصوصة، وقد تكون بمعنى أحكام الله، فأوامر الله ونواهيه حدودٌ ينتهى إليها، ولعلّ المراد هذا، أي: البلد الذي لا يطاع الله فيه ولا ينتهى عن زواجره فأهله عصاةٌ لا يحتمل في حقّهم إقامة صلاة الجمعة. وهذا المعنى وإن كان بنحو الاحتمال، إلّا أنّه يكفي في سقوط الدلالة، ويؤيّده أنّ سياق الخبر ليس في مسائل القضاء والعقوبات.

ومنها: ما رواه الشيخ عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن أبي جعفر، عن أبيه، عن حفص بن غياث، عن جعفر، عن أبيه، قال: «**ليس على أهل القرى**



(١) الفهرست (للشيخ الطوسي): ٢٥٦، باب الواحد، طلحة بن زيد.

**جمعةٌ ولا خروجٌ في العيدين»**[١].

والخبر ينفع في الاستدلال فيما لو كان المراد من القرى مطلق المكان المسكون، فيقيّد بها تلك المطلقات، بخلاف ما لو كانت القرى بمعنى آخر، فلا يتمّ الاستدلال بها.

ويُلاحظ: أنّ الرواية لا تصلح للاستدلال على كلّ حالٍ.

أما أوّلاً: فلأنّ سندها ضعيفٌ بغير واحدٍ من رواتها.

وأمّا ثانياً: فلعدم إسنادها إلى الإمام عليه السلام.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ المفهوم من القرية ما يقابل الحضر عرفاً، ما لا يصلح للخدشة في المطلقات، وحملها على المعنى القرآني بعيدٌ.

وأمّا رابعاً: فلأنّه مع التنزّل عن ذلك فهي خبرٌ واحدٌ لا يعارض ولا يخصّص المتواتر سنداً المطلق دلالةً.

فقد ظهر: أنّه لم يتمّ أيّ من الوجوه المزبورة لإثبات الوجوب التخييري.

## دلالة جملة من الأخبار على نفي الوجوب تعييناً

ثمّ إنّ في المقام رواياتٍ أُخر بألسنةٍ مختلفةٍ قد يُستفاد منها نفي الوجوب التعييني:

أحدها: الأخبار الدالّة على اشتراط عددٍ خاصّ[٢]، فينتفي الوجوب إن

---

(١) تهذيب الأحكام ٣: ٢٤٨، باب العمل في ليلة الجمعة ويومها، الحديث ٦١، الاستبصار ١: ٤٢٠، أبواب الجمعة وأحكامها، الباب ٢٥٣، الحديث ٦، ووسائل الشيعة ٧: ٣٠٧، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٣، الحديث ٩٤٢٦.

(٢) أُنظر: وسائل الشيعة ٧: ٣٠٣، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٢.

لم يجتمع العدد، فالعدد شرط الوجوب لا مقدّمة للواجب.

ثانيها: الأخبار الدالّة على شرطيّة توفّر خطيبٍ للصلاة[١]، فتقيّد ما دلّ على التعيين، وهي أخبارٌ مستفيضةٌ، وفيها المعتبر سنداً.

ثالثها: الأخبار الدالّة - بناءً على فهم المشهور - على شرطيّة حضور الإمام أو السلطان العادل أو المعصوم[٢]، وسيأتي أنّ المقصود منها الجامع لصفات إمامة الصلاة، وأسناد بعضها معتبرٌ، فتدلّ على نفي الوجوب عند فقده.

فهذه إذن ثلاثة شروطٍ للوجوب، وهل هي بمجموعها شرطٌ أو يكفي تحقّق أحدها؟ مقتضى الإطلاق كفاية تحقّق أحد هذه الثلاثة، إلّا أنّه يتعارض منطوق كلّ واحدٍ منها مع مفهوم الشرط الآخر، وما ينتج معه أنّ الشرط ما خلص من تقييد مفهوم بعضها بمنطوق الآخر، ويكون مقدّمةً وجوبيّةً.

أمّا التقييد بما زاد على الفرسخين وكذا استثناء العبد والمرأة والمسافر فهو أيضاً قيدٌ للوجوب، فلا تجب على من بعد ولا على من استثنتهم الأخبار. ويفترق هذا النحو من التقييد عن تلك القيود المذكورة آنفاً بأنّ هذا من نحو القرينة المتّصلة على تقييد المطلق، وتلك من نحو القرينة المنفصلة. والنكتة التي يأتي الكلام حولها وحول سائر الأمور المذكورة هنا: أنّ إخراج المستثنين عن المطلقات هل المراد به الخروج عن أصل صلاة الجمعة، فلو صلّوا الجمعة لم يجز، أو أنّ المرفوع عنهم حينئذٍ تعيين الجمعة، فإن صلّوها أجزأت عنهم؛ لبقاء الوجوب التخييري في حقّهم؟



(١) أُنظر: وسائل الشيعة ٧: ٣٠٩، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٥، الأحاديث ١-٣.

(٢) أُنظر: وسائل لشيعة ٧: ٣٠٩، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٥، الحديث ٤.

مقتضى القاعدة - بعد تقييد الوجوب بهذه الموارد-: أنّ الواجب في موارده بنحو التعيين وفي الموارد المستثناة لا وجوب أصلاً؛ إذ الاستثناء من أصل الوجوب: سواء كان تعيينيّاً أم تخييريّاً.

ولا يخفى ما فيه، بل الطوائف المستثناة عن وجوب صلاة الجمعة لو أقامت الجمعة أجزأت عنها؛ وذلك بعدّة تقريبات:

الأوّل: أنّ الوجوب التخييري غير قابلٍ للتقييد كما مرّ، وعليه فالتقييد واردٌ على الوجوب التعييني.

الثاني: أنّه يكفي في تحقّق التقييد نفي التعيين، ولا موجب لتقييد أصل الوجوب.

الثالث: أنّ دلالة المطلقات على أصل الوجوب كالنصّ، فلا يمكن تقييده، فإن قام الدليل على نفي الوجوب كان معارضاً لا مقيّداً، وأمّا دلالة تلك المطلقات على الوجوب التعييني فبالإطلاق، فيمكن تقييده.

الرابع: أنّ الدلالة على أصل الوجوب بالوضع، والدلالة على كونه تعيينيّاً بالإطلاق، فالقيد للإطلاق والوضعُ على حاله.

ومنه اتّضح صحّة صلاة الطوائف المستثناة لَمن لم يخرج منهم عن أصل التكليف، باعتبارها أحد فردي المخيّر.

نعم ظاهر التقييد في من خرج عن الوجوب لبُعد مسافته أكثر من فرسخين أن لا وجوب في حقّه أصلاً؛ إذ كان من التقييد بالمتّصل، كما أنّ ظاهر كلام الفقهاء ذلك.

وفيه: أنّ ما ذكر غير تامٍّ، بل الثابت في حقّ هؤلاء عدم الوجوب التعييني عليهم، بمعنى: عدم وجوب قصد تلك المسافة، لا عدم الوجوب التخييري.

إن قلت: إنّ لسان الأدلّة المطلقة ينافي الوجوب التخييري، فكيف يُحمل مثل قوله: (فرض أو واجب) على التخيير؟

قلت: أولاً: إنّ ثبوت التعيين في بعض الأفراد كافٍ في الغرض، ولا يلزم أن يكون جميع الأفراد في المستثنى والمستثنى منه على نحوٍ واحدٍ من الوجوب، والوجوب التعييني على الجميع من مدلول الإطلاق، فيمكن تقييده.

وثانياً: إنّه لا يمكن إثبات أنّ الإسلام شرّع أصالةً وجوب الجمعة تعينيّاً؛ إذ يلزم منه ما لا يحتمل، بل لعلّه خلاف ضرورة الدين والإجماع. والوجه فيه: أنّ التقييدات بمنزلة مقدّمة الواجب لا مقدّمة الوجوب، فيتعيّن حمل المطلقات على الوجوب التخييري ولو بنحوٍ من التأويل.

**الجهة الثالثة: أدلة القول بحرمة الجمعة**

وقد أُستدلّ على القول بتحريم إقامة صلاة الجمعة بأُمورٍ:

الأوّل: ما يرجع إلى اشتراط الإمام المعصوم عليه السلام أو السلطان العادل، فلا تشرع الجمعة من دونه[1]. وسيأتي الكلام عنه عند الحديث عن شرائط الجمعة، وسيتبيّن أنّ الصحيح عدم الاشتراط.

الثاني: الإجماع على عدم مشروعيّتها إن لم يتصدّ لها إمام الأصل أو المنصوب من قبله[2].

وفيه: أوّلاً: أنّه إجماع منقولٌ، لا حجّة فيه.

وثانياً: أنّه ليس ثمّة إجماعٍ، بل ولا شهرة على الحرمة الذاتيّة، فالأشهر



(١) أُنظر: مستند العروة الوثقى ١: ٤١، القول في صلاة الجمعة.

(٢) أُنظر: المصدر السابق.

أو المشهور على الوجوب التخييري والقائل بعدم المشروعيّة قليلٌ، كما ذكر ذلك في «المستند»[1]. مع أنّه يكفي الشكّ في عدم ثبوته، فعلى مدّعيه إثباته، وهو مفقودٌ.

**دعوى انعقاد السيرة على النصب وتزييفها**

الثالث: دعوى استقرار سيرة النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام من بعده على نصب أشخاصٍ معيّنين لصلاة الجمعة، وهو كاشفٌ عن اشتراط عقد الصلاة بإذنهم عليهم السلام[2].

ويُجاب عنه: أوّلاً: أنّ السيرة دليلٌ لبّي لا إطلاق له.

وثانياً: أنّه يمكن إثبات الحصّة الأُخرى - يعني: إقامة الجمعة من دون حاجةٍ إلى نصبٍ خاصٍّ - بالمطلقات، مع أنّ جملةً من تلك المطلقات تامّ الدلالة والسند، كما مرّ غير مرّةٍ.

وثالثاً: أنّه لا دليل على ثبوت مثل هذه السيرة من رأسٍ، ولم يصل إلينا بنقلٍ تاريخي عن عصره صلى الله عليه وآله وعصرهم عليهم السلام، كما أفاد ذلك في المستند. قال: وهذه الدعوى كما ترى، بل هي من الغرابة بمكانٍ. أمّا عصر النبي صلى الله عليه وآله فلا سبيل لنا إلى العلم بإقامة الجمعة في غير بلده من سائر القرى والبلدان؛ إذ لم ينقله التاريخ ولم يرد به نصٌّ. وعلى تقدير الإقامة فلم يعلم اشتراطها بالإذن ونصب شخصٍ لها بالخصوص، فلا طريق لنا إلى استكشاف الحال واستعلام الوضع في ذلك العصر.

وأمّا في زمان مولانا أمير المؤمنين عليه السلام فهو وإن كان ينصب الولاة

---

(١) أُنظر: مستند العروة الوثقى ١: ٤١-٤٢، القول في صلاة الجمعة.

(٢) أُنظر: مستند العروة الوثقى ١: ٤٢، القول في صلاة الجمعة.

والقضاة في أقطار البلاد وبطبيعة الحال كانوا هم الذين يقيمون الجمعة، إلّا أنّهم كانوا منصوبين لعامّة الأُمور وكافّة الشؤون، وكان تصدّيهم للجمعة من مقتضيات مقامهم حسب ما يقتضيه التعارف الخارجي، لا أنّهم كانوا منصوبين بالخصوص لهذا الشأن، وبين الأمرين بونٌ بعيدٌ.

وأمّا في عصر سائر المعصومين عليهم السلام فلم يثبت منهم النصب رأساً ولا في موردٍ واحدٍ، بل قد ثبت منهم الإذن على سبيل الإطلاق دون تعيين شخصٍ، كما تفصح عنه الأخبار المرخّصة لإقامتها في القرى إذا كان فيهم مَن يخطب لهم[1].

ورابعاً: أنّ قيام السيرة على النصب ينبغي أن يثبت معه قيام السيرة على عدم عقدها من دون نصبٍ أيضاً، كما يلزم أن يُحرز وجهها: هل هو لعدم المشروعيّة أو للتقيّة أو لسببٍ آخرٍ كعدم تحقّق الشروط؟

وخامساً: أنّه يمكن أن يُستفاد من بعض الأخبار المشروعيّة مع غضّ النظر عن الشروط، كما مرّ في صحيحة زرارة من قوله عليه السلام له: «**إنّما عنيت عندكم**»، فلم يعيّن عليه السلام شخصاً خاصّاً لإقامتها عندهم مع حثّه لهم عليها.

ولا يتوهّم أنّ أمره بها وحثّه عليه السلام عليها من الأمر الولائي؛ وذلك أنّ سياق كلامه بصفته مبلّغاً للأحكام لا وليّاً عامّاً، أي: الأصل في كلامهم عليهم السلام أنّهم يبلّغون أحكام الله، لا أنّها أحكامٌ ولائيّة تصدر عنهم. هذا مع أنّ سياق تلك الرواية خالٍ من الصفة الولائيّة، بل نفس الحثّ نحو الفعل يكشف عن حكمٍ شرعي سابقٍ في أصل الشريعة.

وإن قيل: إنّها مشروطةٌ بحضور الإمام عليه السلام.



---

(١) أُنظر: مستند العروة الوثقى ١: ٤٢-٤٣، أدلّة عدم مشروعية الجمعة في عصر الغيبة.

قلنا: إنّ وجوده لا دخل له في الحكم الشرعي، فيختصّ الحكم بزمانه دون زماننا، إلّا أن يقوم دليلٌ على الاختصاص. هذا مع أنّ أدلّة الاشتراك تنفيه، مع أنّ زمانهمعليهم السلام لا يختلف عن زماننا من حيث قدرتهم على إقامتها وعدمه.

### توهّم إيجاب الجمعة للفتنة وفساده

الرابع: ما قرّره في «المستند» من: أنّ إيجاب مثل هذا الحكم في زمن الغيبة مثارٌ للفتنة وموجبٌ للهرج والمرج، فلا يظنّ من الشارع الحكيم تشريعه؛ فإنّ الإلزام باقتداء الكلّ خلف شخصٍ واحدٍ وإيكال تعيينه إليهم مع تأبّي النفوس من الائتمام خلف من يراه مثله أو دونه في الأهليّة وميل الطباع لإشغال ذلك المنصب وحيازته معرضٌ للافتتان، بل موجبٌ لاختلال النظام؛ لتشاحّ النفوس في طلب الرئاسة والتصدّي لمقام الإمامة، فربما يؤدّي إلى التشاجر والنزاع بين المسلمين؛ لانتصار أهل كلّ محلّةٍ لإمامها، وقد ينجّر إلى القتل، كما اتّفق في عصرنا الحاضر في بعض البلاد، فلابدّ أن يكون التعيين بنظر الشارع وإذنه الخاصّ كي تنحسم به مادّة النزاع[1].

ويمكن الجواب عنه أوّلاً: بما ذكره في «المستند» من: أنّ هذا التقرير على تقدير تسليمه إنّما يجدي في نفي التعيين، لا أصل المشروعيّة ولو تخييراً، فالوجوب التخييري لخلوّه عن الإلزام بطرفٍ خاصٍّ لا يتضمّن الفتنة؛ لوجود المندوحة باختيار العدل الآخر، أي: صلاة الظهر[2].

---

(١) أُنظر: مستند العروة الوثقى ١: ٤٣-٤٦، القول في صلاة الجمعة.

(٢) أُنظر: مستند العروة الوثقى ١: ٤٥، القول في صلاة الجمعة.

وفيه: أنّهم إن اتّفقوا على إقامتها فربما حصلت الفتنة وإن كان واجباً تخييريّاً، أي: الإقامة الفعليّة لها قد تثير الفتنة: سواء قلنا بوجوبها التعييني أو التخييري. مع أنّ فرض اندفاع الفتنة إنّما يتمّ على القول بالوجوب التخييري، أعني: قبل اجتماع العدد، أمّا لو اجتمع العدد - خمسة أو سبعة- وقلنا بالوجوب التعييني، فمثار الفتنة حاصلٌ.

وثانياً: أنّ الفتنة ممنوعةٌ من أصلها حتّى على القول بالوجوب التعييني، فإنّ من قُدّم لإمامة الجمعة: إمّا أن يرى غيره أهليّته لاستجماعه للشرائط، وإمّا أن لا يرى أهليّته لذلك لفقد بعض الشرائط. فعلى الأوّل وجب الاقتداء به، ولا حزازة فيه وإن كان دونه في المقام؛ لأمر الشارع بالتواضع ومجاهدة النفس وحذراً من الأنانيّة والتكبّر، وعلى الثاني فالجماعة باطلةٌ في نظر ذلك الغير، فلا يجب السعي إليها ولا حضورها[1].

ويرد على الأوّل أنّ الباعث على الفتنة مرض النفس من الأنانيّة وغيرها، وهو موجودٌ فرضاً حتّى وإن كان إمام الجماعة مستجمعاً للشرائط في نظر الغير، وعلى الثاني أنّه قد يكون في عدالة المقيم لها خلافٌ، فتتسبّب الجمعة إلى الفتنة.

والتحقيق أن يُقال: إنّ الحكمة تقتضي أن تطبّق أحكام الدين وتشريعاته في مختلف شؤونه، وإذا طبّقت أحكامه كذلك ارتفع المجتمع إلى المستوى اللائق، فيتيسّر عليه تطبيق مثل أمر صلاة الجمعة، فلا تقع فتنةٌ حينئذٍ. نعم، إن أُريد أن تقام صلاة الجمعة مفردةً عن أحكام الدين وعن التثقيف الديني للمجتمع، فالإشكال واردٌ، فإذا عمّت الشريعة أرجاء المجتمع وساد فيه



(١) أُنظر: المصدر السابق.

التدّين والحذر ممّا يكون سبباً للفتنة من إذلال المؤمن وهتكه، مع تأهّل المقيمين للجمعة لملاحظة المصلحة العامّة، فلا تقع الفتن حينئذ، مضافاً إلى عناية الله تعالى وتسديده، فإن صلحت النوايا جرى القدر في اختيار من هو أصلح لها إن شاء الله.

**حول ما أفاده مولانا الرضا عليه السلام في المقام**

الخامس: ما رواه الصدوق عن مولانا الرضا عليه السلام في علّة كون صلاة الجمعة ركعتين، قال: «**لعلل شتّى .... ومنها أنّ الصلاة مع الإمام أتمّ وأكمل؛ لعلمه وفقهه وفضله وعدله ... فإن قال: فلم جعلت الخطبة؟ قيل: لأنّ الجمعة مشهدٌ عامٌّ، فأراد أن يكون للإمام سببٌ إلى موعظتهم وترغيبهم ... ولا يكون الصائر في الصلاة منفصلاً، وليس بفاعل غيره ممّن يؤمّ الناس في غير يوم الجمعة**»[1].

ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه:

الأوّل: أنّ قوله عليه السلام: «**لأنّ الصلاة مع الإمام أتمّ وأكمل؛ لعلمه وفقهه وعدله**» دالٌّ على انحصار هذه المؤهّلات بإمام الأصل أو من نصبه.

الثاني: أنّ عنوان الأمير أو الإمام فيها يصدق على الإمام أو من نصبه أو الحاكم الشرعي المبسوط اليد المتولّي لأمر الناس، وهو ما لا يصدق على المجتهد في الغالب.

الثالث: أنّ قوله عليه السلام: «**وليس بفاعل غيره ممّن يؤمّ الناس في غير يوم الجمعة**»، ظاهرٌ في عدم إقامة الجمعة لغير المذكور.

---

(١) وسائل الشيعة ٧: ٣١٢، الباب ٦ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ٩٤٤٠.

ولا يتوهّم سقوط الرواية؛ لاختلاف الراوي لها في ذكر ذيلها، ففي «الوسائل» أشار إلى أنّ الفقرة الأخيرة: «وليس بفاعل غيره ...» وردت في «العلل»[١] دون «العيون»[٢]، فتسقط لتردّد الراوي.

والسرّ فيه: أنّ مثل هذا الاختلاف غير ضائرٍ؛ لأنّه ذكر لتتمّةٍ في كتابٍ، وعدم ذكرٍ لها في آخر لعلّه لتقطيع الأخبار أو عدم مصلحةٍ في نقله، وليس لرواية «العيون» مفهومٌ مخالف يدلّ على نفي الفقرة الزائدة، فتثبت الزيادة بسندٍ ولا تثبت بسندٍ آخر.

نعم، يرد على الاستدلال بالرواية أُمورٍ:

الأوّل: أنّها ضعيفة السند، كما أفاده في «المستند»؛ لضعف طريق الصدوق إلى الفضل بن شاذان؛ فإنّ في الطريق علي بن محمد بن قتيبة، ولم يوثّق، وعبد الواحد بن عبدوس النيشابوري العطّار، وهو شيخ الصدوق، ولم يوثّق؛ بناءً على عدم كفاية شيخوخة الإجازة. نعم، ترضّى عنه الصدوق، لكنّه لا يفي بالتوثيق[٣].

الثاني: بعد سقوط الركعتين لكون الإمام أفضل وأعلم وأفقه، فلعلّه من باب بعض الحِكَم، لا أنّه علّةٌ حقيقيّة، وإلّا كانت صلاة الظهر ركعتين أيضاً لو صلّاها الإمام.

ولعلّ المراد بيان تضاعف ثواب الصلاة خلف الإمام، أو أنّ خطبتي الصلاة عوضٌ عن الركعتين.

---

(١) علل الشرائع ١: ٢٦٤-٢٦٥، باب علل الشرائع وأُصول الإسلام، الحديث ٩.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ١١١، الباب ٣٤، الحديث١.

(٣) أُنظر: مستند العروة الوثقى ١: ٤٨، القول في صلاة الجمعة.

أمّا التقريبات المتقدّمة ففي التقريب الأوّل: أنّ الصفات المذكورة في الرواية غير منحصرةٍ بالإمام أو نائبه الخاصّ. نعم، القدر المتيقّن منهم هو الإمام ومَن نصبه بخصوصه. مع أنّه لا يحتمل اشتراط هذه الصفات في إمام الجمعة، بل يكفي العدالة والتفقّه في الأحكام وأهليّة الخطابة على المشهور القائل باتّحاد الخطيب والإمام.

وأمّا التقريب الثاني ففيه: أنّها ليست بصدد بيان الشرط، بل لبيان الحكمة، فالإمام بمنزلة القدر المتيقّن لتحقّق الحكمة. مع أنّه ليس فيها مفهوم ينفي صلاة غير الأمير أو الإمام بالناس، أي: لا حصر لها في إمامة الجمعة بالأمير أو الإمام. وإن سلّمت الشرطيّة فهي للأعمّ من الواجب والمستحبّ أو للفضيلة، لا للحصّة الوجوبيّة الإلزاميّة. كما أنّه يكفي في صدق الأمير الرئيس بالحقّ المتصدّي لأُمور المجتمع وإدارة شؤونه، وإن لم يكن مبسوط اليد، فلا ظهور لها في الإمام المعصوم عليه السلام.

نعم، أجاب في «المستند» بأنّه شرطٌ عرفي لا شرطٌ شرعي؛ بمناسبة كون صلاة الجمعة محفلاً عظيماً، فيتقدم من هو لها أهلٌ وعارفٌ بخصائص المجتمع ومطّلعٌ على أحواله ومصالحه؛ ليكون أنفع للناس[1].

ولا يتمّ ما ذُكر؛ لوضوح أنّ الشرط وإن ناسب الجهة العرفيّة، إلّا أنّه يناسب الشرعيّة أيضاً، ولمّا كان المتكلّم هو الإمام عليه السلام فالجهة الشرعيّة هي المقصودة لا العرفيّة.

وأمّا التقريب الثالث ففيه: أنّ الفقرة الدالّة عليه مع ضعف أصل الرواية ساقطةٌ من كتاب «عيون أخبار الرضا عليه السلام» أي: إنّ الصدوق لم يروها

---

(١) راجع مستند العروة الوثقى ١: ٤٩، القول في الصلاة الجمعة.

هناك، وإن كان هذا وحده لا يكفي كما ذكرنا؛ لروايته إيّاها في كتابه الآخر، إلّا أنّه يكفي ضعف الرواية. ولعلّ العبارة الأخيرة إخبارٌ عن الخارج، أي: ليس كل واحد من أئمّة الجماعات قادراً على التصدّي لصلاة الجمعة، لا انحصار الإمامة فيه، وإلّا جاء فيه ما تقدّم في جواب التقريب الثاني.

السادس: ما قرّره في «المستند»[1] أيضاً من: أن الأخبار المتضمّنة لترخيص الإمامعليه السلام النائين عن البلد في صورة اجتماع عيدٍ وجمعةٍ بالرجوع إلى أماكنهم إن شاؤوا وعدم حضور الجمعة تكشف عن أنّ إقامة الجمعة حقّ يختصّ الإمام به، لا أنّه واجبٌ عيني إلهي، وإلّا كان كالترخيص في ترك صلاة الغداة مثلاً، وفي تلك الأخبار ما هو معتبرٌ سنداً كصحيحة الحلبي[2].

ويُلاحظ عليه: أنّ الظاهر أنّ ترخيص الإمامعليه السلام بما هو مبلّغٌ ومبيّنٌ للأحكام، فأفاد أنّ الحكم الشرعي الرخصة فيما لو اجتمعت الصلاتان، فيكون مؤدّى هذه الأخبار تقييد الإطلاقات الدالّة على تعيّنها.

إلّا أنّ الكلام في صلاة الجمعة على الفرض، فهل تكون مستحبّةً حينئذٍ؟ وما ذكر في غاية البعد؛ إذ من أتى بها حينئذٍ أجزأته عن الواجب، مع أنّ المستحبّ لا يجزي عن الواجب.

وقد يُقال: إنّها بحسب الأصل تعيينيّة، إلّا أنّه بالإذن في الذهاب تصير تخييريّة، أي: الحكم عند اجتماع العيد والجمعة هو التخيير لِمَن حضر العيد وكان بعيد المسافة. ومقتضى الإذن حصول التخيير به، لا أنّها تخييريّة حتّى قبل



(١) أُنظر: مستند العروة الوثقى ١: ٥٢-٥٣، القول في صلاة الجمعة.

(٢) حسبما أوردها في الفقيه ١: ٥٠٩، باب صلاة العيدين، الحديث ١٤٧٣، ووسائل الشيعة ٧: ٤٤٧، أبواب صلاة العيد، الباب ١٥، الحديث ٩٨٢٦.

الإذن، وإلّا لم يكن للإذن معنى؛ إذ على فرض التخيير يجوز تركها إلى بدلٍ من غير إذنٍ خاصٍّ.

نعم، التخيير حينئذٍ لا يشمل صورة اجتماع الخمسة أو السبعة أحدهم الإمام؛ لعدم شموله لهذه الصورة أو انصرافه عنها، مع أنّه مسكوتٌ عنها هنا، فتشملها الأدلّة الأُخرى التي تقضي بالتعيين مع الاجتماع.

وقد يُقال: الإذن هنا غير ناظرٍ إلى الحكم الشرعي الأصلي، بل مسوقٌ لدفع توهّم وجوب البقاء حتّى إقامة الجمعة، فيكون المراد أنّ من بعُد أكثر من فرسخين وحضر لصلاة العيد فلا يجب عليه البقاء لصلاة الجمعة، وهو حكمٌ على القاعدة، وأمّا من كان دون فرسخين فيرجع إلى صلاة الجمعة لإقامتها، ويثبت الحكم في حقّه.

**الجهة الرابعة: في مقتضى الأصول العملية**

ويمكن تصوير تردّد الحكم في المقام بعدّة أنحاءٍ، وأفاد في «المستند» أربعة أنحاء[1]:

النحو الأوّل: أن يتردّد الأمر بين وجوب الجمعة تعييناً ووجوبها تخييريّاً، بعد تماميّة الدليل على نفي الحرمة، فيكون من دوران الأمر بين التخيير والتعيين، وبجريان البراءة عن التعيين يثبت التخيير لزوماً.

لا يُقال: إنّا إن تنزّلنا عن الأدلّة اللفظيّة، لم يبق لنا دليلٌ على أصل الوجوب أيضاً، وحينئذٍ كيف نثبت التخيير وننفي التعيين مع عدم جريان أيّ من الأدلّة الاجتهاديّة اللفظيّة، فلا دليل على أصل الوجوب، فضلاً عن كونه

---

(١) أُنظر: مستند العروة الوثقى ١: ٥٦ – ٥٨، القول في صلاة الجمعة.

تخييريّاً أو تعيينيّاً، بل يلزم أن نقول حينها بالإباحة؟

لأنّا نقول: التنزّل عن الأدلّة اللفظيّة لا يعني سقوطها تماماً، بل مفاده الأخذ بالقدر المتيقّن الذي تثبته الأدلّة، لنرجع في الزائد إلى الأُصول، أي: إنّ الأدلّة تورثنا العلم الإجمالي القطعي بالوجوب، فنأخذ به، لا فيما يختصّ بكلّ دليلٍ.

ثمّ إنّه يمكن أن يشكل على النحو الأوّل بوجوهٍ:

الأوّل: أنّ هذا التصوير من دوران الأمر بين التعيين والتخيير إنّما هو في عالم المجعول، أي: إنّ المجعول في مرحلة اشتغال الذمّة يدور بين الأقلّ والأكثر، فالأقلّ هو المتعيّن، أي: صلاة الجمعة، ويُراد بالأكثر التخيير بينها وبين الظهر، فتجري البراءة عن التعيين. أمّا في عالم الجعل فليس الأمر كذلك؛ لأنّ جعل كلّ واحدٍ من الوجوبين مغايرٌ للآخر، فلا يكون من الأقلّ والأكثر، وبتحقّق العلم الإجمالي يتنجّز وجوب الاحتياط؛ لقاعدة الاشتغال، ومقتضاه تعيّن الجمعة. والفرض: أنّه إذا صلّى الجمعة فرغت ذمّته: سواء كان وجوبها تعيينيّاً أو تخييريّاً في الواقع، وأمّا لو صلّى الظهر لم تفرغ ذمّته؛ لاحتمال أنّ الواجب هو الجمعة دونها.

فإن قلت: إنّ كلام المشهور وصاحب «المستند»[1] في تصوير الدوران بين الوجوبين في عالم المجعولات لا في عالم الجعل، فما الوجه في النظر إلى عالم الجعل؟

قلت: إنّ عالم الجعل مقدّم رتبةً على عالم المجعول، ومعه فلابدّ من لحاظ المقدّم أوّلاً، أي: إنّ عالم الجعل كالعلّة وعالم المجعول كالمعلول، والأُصول



(١) راجع مستند العروة الوثقى ١: ٥٧، القول في صلاة الجمعة.

الجارية فيما هو بمنزلة العلّة مقدّمةٌ على الأُصول الجارية فيما هو بمنزلة المعلول، فإذا لزم من الأصل في المقدّم التعيين اشتغلت الذمّة به.

الثاني: أنّ مقتضى دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو التعيين لا التخيير، أي: جريان الاحتياط فيه لا البراءة، وجريان الاحتياط لما ذكرناه في الوجه الأوّل أو لأمرٍ آخر.

ومن ثمرات جريان الاحتياط أو البراءة عند الدوران بين التخيير والتعيين فتوى المشهور بوجوب تقليد الأعلم عند الدوران بينه وبين غير الأعلم، ولو كانت البراءة تجري عن التعيين في جميع الموارد لجرت في مورد تعيين الأعلم، مع أنّ الأثر ليس كذلك؛ إذ الأشهر بين المعاصرين وغيرهم وجوب تقليد الأعلم.

ولا يلزم من ذلك جريان الاحتياط في كافّة الموارد، فلا يشكل عدم جريانه في القيود والشرائط المحتملة، كما لو تردّدت أجزاء الصلاة بين تسعةٍ وعشرةٍ، فلا يلزم إجراء البراءة عن العاشر، وهو السورة مثلاً، وإن جرت البراءة في مثل هذا المورد اقتضى ذلك صحّة جريانها في الأجزاء والشرائط من الأحكام التكليفيّة والوضعيّة، فلماذا يُقال بالفرق بين الموارد، فيقال بالاحتياط أحياناً ويُقال بالبراءة أُخرى؟

والسرّ فيه: أنّ ثمّة فوارق بين الموارد، ومن أهمّ ما يمكن إبرازه في المقام: أنّه في موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر يمكن أن تجري البراءة عن الأكثر، وأمّا موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير فلا تجري البراءة عن التعيين، بل تكون مورداً للاحتياط، وصلاة الجمعة وتقليد الأعلم من الثاني، بخلاف مسألة الشك في الجزء أو الشرط الزائد؛ إذ هي من الأقلّ والأكثر.

وفتوى المشهور في موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر على البراءة،

بخلاف فتواهم في موارد الدوران بين التعيين والتخيير؛ لوضوح أنّ المشهور لا يقول بالبراءة، بل لعلّ الشهرة في وجوب التعيين والاحتياط.

ويمكن الإشارة إلى الفرق الجوهري بين الدورانين في طيّ ثمراتٍ نذكر هنا واحداً منها، وهو إمكان انحلاليّة الأمر فيما لو دار بين الأقلّ والأكثر، فتجري البراءة بعد الانحلال في الزائد، على خلاف حالات الدوران بين التعيين والتخيير؛ لأنّهما متباينان، ولا يمكن فيهما الانحلال، أي: ليس ثمّة شيءٍ أقلّ وشيء زائد، بل هو أمرٌ واحدٌ: إما هذا وإمّا ذاك. نعم، يمكن تصوّر الزيادة بمعنى ينتزعه العقل، لا أنّ ثمّة زيادةٍ في أصل التشريع، بل هو تخييرٌ. نعم، لو لاحظنا الانحلال قلنا بأنّ الواجب هو خصوص صلاة الجمعة أو أنّ الواجب الجامع ما بينها وبين الظهر، مع أنّ في واقع الأمر أنّ أيّاً منهما كان الواجب فهو جعلٌ مستقلٌّ.

ولا يتوهّم هنا: أنّ التكليف في عالم المجعول من باب الدوران بين الأقلّ والأكثر، أي: اشتغال الذمةً إمّا بالأقلّ وإمّا الأكثر؛ وذلك أنّ اشتغال الذمّة بالجمعة التخييريّة غير اشتغال الذمّة بالجمعة التعيينيّة. وبعبارةٍ أُخرى: إنّ صلاة الظهر المخيّر بينها وبين الجمعة ليست كالجزء العاشر المشكوك جزئيته في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، فلا ملازمة بين المسألتين.

ثمّ أنّه حتّى لو جرت البراءة عن التعيين لا يثبت التخيير إلّا باللزوم، ولوازم الأُصول ليست بحجّةٍ، إلّا أن يُقال بثبوت التخيير من انضمام الأصل إلى الوجدان، فينفي الأصل التعيين، ويثبت الوجدان الجامع بين التعيين والتخيير، فإذا انتفى أحدهما ثبت الآخر وجداناً. وبعبارة أُخرى: إنّ ثبوت التخيير يصير يقينياً بعد انتفاء التعيين.



النحو الثاني: أن يتردّد أمر صلاة الجمعة بين الوجوب التعييني

والحرمة، مع فرض العلم أو قيام الظنّ المعتبر على عدم الوجوب التخييري، فالجمعة إمّا واجبةٌ بعينها وإمّا حرامٌ.

وذكر في «المستند»: أنّ المرجع حينئذٍ الاشتغال؛ للعلم الإجمالي بالتكليف والشكّ في المكلّف به، فيجب الجمع بين الجمعة والظهر؛ للقطع بالفراغ عن التكليف المقطوع به[1].

أقول: لقد غفل في كلامه عن عنوان المسألة؛ إذ الجمع إنّما يتمّ فيما لو دار الأمر بين محتملي الوجوب مع العلم بالوجوب، كالعلم بوجوب إمّا الصدقة وإمّا الصوم، فيجمع بينهما؛ ليمتثل التكليف المنجّز بالعلم الإجمالي، مع أنّ في المقام فرقاً؛ إذ أحد طرفي العلم الإجمالي فيها هو الحرمة، فصلاة الجمعة: إمّا واجبةٌ وإمّا محرّمةٌ، وصلاة الظهر ليست طرفاً للعلم الإجمالي، فلا مجال لوجوب الجمع بين الصلاتين هنا.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ الجمع بين الفعل والترك مستحيلٌ، فكيف يجب الجمع بين الظهر والجمعة؟ وهذا واضحٌ.

فإن قلت: إنّ دوران الأمر بين حرمة الجمعة وتعيّنها يرجع إلى دوران الأمر بين وجوب الجمعة خاصّةً أو وجوب الظهر خاصّةً؛ إذ لا يعني حرمة الجمعة إلَّا وجوب الظهر خاصّةً، فيجب الجمع حينئذٍ بينهما؛ لحصول اليقين بفراغ الذمة.

قلت: إن كان المقصود من الحرمة - أعني: حرمة الجمعة- التشريعيّة فهو كلامٌ تامٌّ، وظاهر كلام «المستند» ذلك.

والمراد: أنّ حرمة الجمعة ليست ذاتيّةً بل تشريعيّةً فقط، مع قيام

---

(١) أُنظر: مستند العروة الوثقى ١: ٥٨، القول في صلاة الجمعة.

الارتكاز عليه، وحينئذٍ يدور الأمر بين وجوب الجمعة ووجوب الظهر؛ إذ مردّ حرمة الجمعة التشريعيّة إلى ما ذكر، فيجمع بينهما. أمّا لو كان المراد من حرمة الجمعة الحرمة الذاتيّة -كما أنّ الكذب حرام ذاتاً، مع ظهور لفظ الحرمة فيه- فلا تكون الصورة من موارد الدوران بين التعيين والتخيير، بل من موارد الدوران بين المتباينين المختلفين حكماً، فتكون من المختلفين موضوعاً وحكماً. ومعه إمّا أن تكون الجمعة واجبة مع حرمة الظهر وإمّا الظهر واجبةً والجمعة حراماً. ويكون الأصل حينئذٍ التخيير. هذا.

إلّا أنّ ما يهوّن الخطب أنّ الحرمة الذاتيّة لصلاة الجمعة أو الحرمة الذاتيّة لصلاة الظهر غير محتملةٍ.

النحو الثالث: دوران الأمر بين حرمة الجمعة ووجوبها التخييري مع إحراز عدم تعيينيّة الجمعة بالعلم أو الظن المعتبر.

وأفاد في «المستند»: أنّ احتمال الحرمة مساوقٌ لتعيّن الظهر، فيدور الأمر بين الوجوب التعييني لصلاة الظهر والتخييري بينها والجمعة، والمرجع هو البراءة عن التعيين[1].

ويرد عليه أمران:

أحدهما: أنّ بجريان البراءة عن التعييني لا يثبت التخييري إلّا على الأصل المثبت.

وثانيهما: أنّه مع اختياره لصلاة الجمعة باعتبارها أحد أفراد الواجب المخيّر يسقط المكلّف في الحرام ولو احتمالاً، أي: إنّ التخيير خلاف الاحتياط.



---

(١) راجع مستند العروة الوثقى ١: ٥٧، القول في صلاة الجمعة.

أمّا لو قلنا بأنّه يأتي بالظهر ويدع الجمعة، فقد امتثل الأمر، ولن يقع في الحرمة المنجّزة بالعلم الإجمالي.

النحو الرابع: الدوران بين الأحكام الثلاثة في صلاة الجمعة، أي: هي إمّا حرامٌ وإمّا واجبٌ تعييني وأمّا تخييري، وقرّر في «المستند» أنّها كسابقتها في الاندراج تحت كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير. وكما يحتمل تعيين الجمعة يحتمل تعيين الظهر أيضاً؛ وذلك لاحتمال حرمة الجمعة، فتجري الأُصول المؤمّنة عن وجوب التعيين في الظهر وكذلك في الجمعة، فتكون النتيجة هي التخيير[1].

ويُلاحظ عليه:

أوّلاً: أنّ ثبوت الوجوب التخييري لجريان البراءة عن التعييني بالأصل المثبت؛ إذ بنفي أحد طرفي العلم الإجمالي لا يثبت الآخر إلّا بالملازمة.

ثانياً: أنّ المراد من الحرمة إن كان الذاتيّة، كانت المسألة من دوران الأمر بين المحذورين، أي: صلاة الجمعة إمّا حرامٌ ذاتاً وإمّا واجبٌ تعييناً، والأصل الجاري فيه هو التخيير العقلي. ومن جهة أُخرى: هناك تخييرٌ شرعي لدورانها بين التخيير والحرمة والتعيين، فتكون الجمعة مجرى للتخيير الشرعي والعقلي بمعنىً من المعاني، ما ينتج عنه جواز تركها عقلاً وشرعاً. فإذا صلّى الظهر برئت ذمّته على كلّ حالٍ؛ لأنّ الظهر إمّا واجبةٌ تخييراً أو تعييناً، والاحتياط العقلي يقتضي الإتيان بصلاة الظهر، والجمعة محتملةٌ للحرمة.

وأمّا لو كان المراد منها الحرمة التشريعيّة فمرجعه إلى تعيّن الظهر، أي: إنّ الجمعة غير مشروعة، والواجب يوم الجمعة صلاة الظهر لا غير. نعم،

---

(١) راجع مستند العروة الوثقى ١: ٥٨، القول في صلاة الجمعة.

يمكن للمكلّف أن يأتي بصلاة الظهر وصلاة الجمعة أيـضاً برجـاء المطلوبيّـة، فتفرغ الذمّة يقيناً؛ إذ الحرمة التشريعيّة لا تنـافي العمـل برجـاء المطلوبيّـة. ولا يأتي ما ذكر على القول بالحرمة الذاتيّة؛ إذ المحرّم ذاتاً لا يجوز ارتكابه.

## المقام الثاني

## حكم صلاة الجمعة مع تحقق الشروط

بعد أن فرغنا عن حكم صلاة الجمعة في نفسه مع غضّ النظر عن تحقّق الشروط، وأنّ حكمها الوجوب التخييري في أصل الشرع، يقع الكلام في حكم صلاة الجمعة فيما لو تحقّقت الشروط، أعني: شروط الوجوب لا شروط الواجب.

ولا يخفى: أنّه لو ثبت شرطيّة شيءٍ فلابدّ أن تتغيّر النتيجة بتحقّقه عمّا قبله، فإذا كانت الجمعة قبل تحقّق الشرائط واجباً تخييريّاً وكذا بعد تحقّق الشروط، فهذا يعني أنّ ذلك لم يكن شرطاً، ما يلزم منه إلغاء جملةٍ من الأخبار الدالّة على الشرطيّة: كأخبار اجتماع خمسةٍ أو سبعةٍ أحدهم الإمام، وعليه فثبوت شرط يعني اختلاف النتيجة بتحقّق الشرط عن عدم تحقّقه.

**حول شرائط وجوب الجمعة**

وما يُحتمل شرطيّته في المقام أُمورٌ ثلاثة:

الأوّل: شرائط التكليف العامّة، فلا تجب صلاة الجمعة على الصبي والمجنون وكذا العاجز عن حضور الجمعة، وهذا ممّا لا إشكال في شرطيّته.

والذي ينبغي التنبه له: أنّ من موارد العجز التقيّة، أي: من كان في تقيّة كان عاجزاً، وهو وإن لم يكن عاجزاً عقلاً، إلَّا أنّه عاجزٌ بحكم الشرع، وإليه الإشارة

بقوله عليه السلام: «**التقيّة ديني ودين آبائي**»[1] فهذا كأدلّة العسر والحرج والضرر.

ثمّ إن كان حكم الجمعة في الأصل هو الوجوب التخييري، فمَن منعته التقيّة عنها اختار الظهر وفرغت ذمّته، وإن كان حكمها في الأصل الوجوب التعييني - كما مرّ من دلالة ظواهر الأدلّة على الوجوب تعييناً- فحينئذٍ إن عجز سقطت الجمعة عنه، فكيف يثبت عليه وجوب صلاة الظهر؟! إذ مقتضى تعيّن الجمعة عدم مشروعيّة الظهر، وبسقوط وجوب الجمعة عنه، فما الدليل على وجوب الأُخرى؟

نعم، وجوب صلاة الظهر حينئذٍ قطعي، إلّا أنّ الكلام في التوجيه الفقهي له.

وقد يُقال: لّما كانت صلاة العصر واجبةً ومحلّها بعد صلاة الظهر، فوجوب العصر كاشفٌ عن وجوب الظهر، أي: لا صلاة عصر إلّا أن تسبقها صلاة الظهر.

وقد يُقال: إنّ وجوب خمس صلواتٍ في كلّ يومٍ مفروغٌ عنه، وحيث لا تجب الجمعة فلا تتمّ خمس صلوات إلّا بصلاة الظهر، فهي واجبةٌ.

إن قلت: إنّ وجوب خمس صلواتٍ في اليوم بالإجماع، وهو لبّي، فيؤخذ منه بالقدر المتيقّن، وهو في غير يوم الجمعة.

قلت: كما أنّ الإجماع قام على وجوب خمس صلواتٍ في كلّ يومٍ، كذلك انعقد الإجماع على وجوب خمس صلواتٍ يوم الجمعة أيضاً، فهذه الحصّة أيضاً



(١) المحاسن ١: ٢٥٥، باب التقيّة، الحديث ٢٨٦، عوالي اللئالي ٢: ١٠٤، المسلك الرابع، الحديث ٢٨٦، وسائل الشيعة ١٦: ٢١٠، أبواب الأمر والنهي وما يناسبها، الباب ٢٤، الحديث ٢١٣٧٩.

قام عليها الإجماع، والفرض سقوط الجمعة، فيتعيّن الظهر.

الثاني: ما نطلق عليه بالشرائط الاجتماعيّة، أي: الشرائط ذات العلاقة بالمجتمع من قبيل: شرطيّة الإمام أو السلطان العادل أو اجتماع خمسةٍ أحدهم الإمام، في قبال ما سيأتي من الشرائط الخاصّة نحو: حضور المكلّف وسلامته من المرض وشبهه.

وإليك هذه الشروط:

الأوّل: حضور الإمام المعصوم، أي: يُحتمل أن يكون حضور الإمام بين الناس شرطاً لوجوب الجمعة، فلا تشرع الجمعة من دونه. والوجه فيه: أنّ الصلاة إمّا واجبةٌ تعييناً أو تخييراً، وإذا انتفى الوجوب لفقد هذا الشرط فهي غير مشروعةٍ؛ لعدم احتمال كونها بنحو الاستحباب أو الكراهة أو الإباحة.

الثاني: حكم المعصوم، ونعني به أن يكون المقيم للجمعة بحكم المعصوم، بأن ينصّ عليه، أو يأمر أمراً عامّاً بإقامتها وإن لم يعيّن الشخص المقيم لها.

الثالث: وجود السلطان العادل، كما أشار إليه في «الشرائع»[1] وفي «الوسائل»[2]، وليس في الأخبار التصريح به، إلّا أنّ جماعةً من القدماء - منهم المحقّق الحلّي - استظهروا هذا الشرط، فإن لم يكن سلطانٌ عادلٌ فلا تشرع الجمعة، أي: لا تجب تعييناً ولا تخييراً.

الرابع: أمر الولاية: فإن كانت الولاية العامّة قائمةً: كولاية نبي أو إمامٍ أو مَن نصبه الإمام خصوصاً أو عموماً كالمجتهد الذي يقوم بأمر الولاية

---

(١) أُنظر: شرائع الإسلام ١: ٨٤، كتاب الصلاة، الركن الثالث، الفصل الأوّل، شروط الجمعة.

(٢) وسائل الشيعة ٧: ٣٠٩، الباب ٥، من أبواب صلاة الجمعة وآدابها.

العامّة، فإذا أمر بالولاية العامّة بإقامتها وجبت إطاعته، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام: «**فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فإنّما استخفّ بحكم الله، وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله**»[1].

وفي «اللمعة» ما هو قريبٌ منه، حيث أفاد السيّد إسماعيل الصدر: أنّ من شروطها إقامة المجتهد لها، فالعدد وحده لا يكفي من دون فقيهٍ قادرٍ على إلقاء الخطبة[2].

الخامس: العدد، وهو إمّا خمسةٌ أو سبعةٌ أحدهم الإمام، وسيأتي بحث الانعقاد بخمسة أو سبعة مفصّلاً، إلَّا أنّ الفرض هنا بيان ما يُحتمل شرطيّته، على أنّ التحقيق أنّ العدد المعتبر خمسة.

وسيأتي أنّ العدد إذا اجتمع بقصد صلاة الجمعة تحقّق هذا الشرط، وأمّا لو كان الاجتماع لا بقصد صلاة الجمعة كما لو اجتمعوا لأجل صلاة الظهر، فهذا لا يكفي لتحقّق شرط الوجوب التعييني.

وقد يُقال: إنّ كون الإمام أحد أفراد العدد ليس بلازمٍ، فلو اجتمعوا بقصد صلاة الجمعة ثمّ أمّهم من ليس منهم - أي: مَن لم تجب عليه الجمعة تعييناً، كما لو كان مسافراً- صحّت. أمّا لو قلنا بشرطيّة كون الإمام منهم فلا تصحّ حينئذٍ، وعليه فتشكل صلوات الجمعة التي تقام في زماننا.

ثمّ إنّ الكلام فيما يُحتمل شرطيّته من الخمسة المذكورة: هل إنّ المجموع



(١) الكافي ١: ٦٧، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠، تهذيب الأحكام ٦: ٣٠١، الباب ٩٢، الحديث ٥٢، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٦، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٣٣٤١٦.

(٢) أُنظر: اللمعة في حكم صلاة الجمعة: ١٠١، المبحث الثاني.

شرطٌ للجمعة أو إنّ بعضها شرطٌ وبعضها الآخر لم يثبت شرطيّته؟ وما ثبت شرطيّته هل هو واحدٌ أو متعدّدٌ؟ وإن كان متعدّداً فهل هو على سبيل المجموع أو البدل أو نحوٍ آخر؟ أو لا هذا ولا ذاك؟

وإليك تفصيل الكلام في المقام:

**الشرط الأوّل:**

تقدّم أنّه يحتمل أن يكون حضور الإمام شرطاً، ووجوده عليه السلام وحياته لا شكّ فيها؛ للاعتقاد بحضوره ووجوده. وإن كان المقصود من وجوده لا حياته فقط بل وجوده في المجتمع واختلاطه بهم، فهذا ممّا لا ينبغي الارتياب فيه؛ لأنّه يطأ فرشهم ويحضر مواسمهم، لكن لا يعرف بشخصه، إلّا أن يقصد من ذلك معرفته بشخصه، كما كان آباؤه وأجداده عليهم السلام.

وما يُمكن أن يُستدلّ به على هذا الشرط أخبار ورد فيها لفظ الإمام:

منها: موثّقة سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة يوم الجمعة، فقال: «**أمّا مع الإمام فركعتان، وأمّا من يصلّي وحده فأربع ركعاتٍ بمنزلة الظهر**»[1].

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال قلت له: على مَن تجب الجمعة؟ قال: «**تجب على سبعة نفرٍ من المسلمين، ولا جمعة لأقلّ من خمسةٍ من المسلمين أحدهم الإمام ...**»[2].

---

(١) الكافي ٣: ٤٢١، كتاب الصلاة، باب تهيئة الإمام للجمعة وخطبته والإنصات، الحديث ٤، تهذيب الأحكام ٣: ١٩، باب العمل في ليلة الجمعة ويومها، الحديث ٧٠، ووسائل الشيعة ٧: ٣١٠، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٥، الحديث ٩٤٣٥.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٤١١، باب وجوب الجمعة وفضلها ...، الحديث ١٢٢٠، ووسائل الشيعة ٧: ٣٠٤، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٢، الحديث ٩٤١٥.

ومنها: رواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفرعليه السلام قال: «**تجب الجمعة على سبعة نفرٍ من المسلمين، ولا تجب على أقلّ منهم: الإمام وقاضيه والمدّعي حقّاً والمدّعى عليه والشاهدان والذي يضرب الحدود بين يدي الإمام**»(١).

ومنها: عن زرارة عن أبي جعفرعليه السلام في حديث أنّه قال في قوله تعالى: ﴿**حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاَةِ الْوُسْطَى**﴾: «**وهي صلاة الظهر**» .... قال: «**ونزلت هذه الآية يوم الجمعة ورسول الله صلى الله عليه وآله في سفره، فقنت فيها رسول الله صلى الله عليه وآله، وتركها على حالها في السفر والحضر، وأضاف للمقيم ركعتين. وإنّما وضعت الركعتان اللتان أضافهما النبي صلى الله عليه وآله يوم الجمعة للمقيم لمكان الخطبتين مع الإمام**»(٢).

ومنها: عن سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**صلاة الجمعة مع الإمام ركعتان**»(٣).



---

(١) تهذيب الأحكام ٣: ٢٠، باب العمل في ليلة الجمعة ويومها، الحديث ٧٥، الاستبصار ١: ٤١٨، أبواب الجمعة وأحكامها، الباب ٢٥٢، الحديث ٢، ووسائل الشيعة ٧: ٣٠٥، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب٢، الحديث ٩٤٢٠، ونحوها في الفقيه ١: ٤١٣، باب وجوب الجمعة وفضلها ....، الحديث ١٢٢٤، مع أدنى تفاوتٍ.

(٢) الكافي ٣: ٢٧١، كتاب الصلاة، باب فرض الصلاة الحديث ١، من لا يحضره الفقيه ١: ١٩٥، باب فرض الصلاة، الحديث ٦٠٠، تهذيب الأحكام ٢: ٢٤١، باب فضل الصلاة المفروض منها والمسنون، الحديث ٢٣، ووسائل الشيعة ٤: ١٠، أبواب أعداد الفرائض ....، الحديث ٤٣٨٥.

(٣) تهذيب الأحكام ٣: ٢٤٥، باب العمل في ليلة الجمعة ويومها، الحديث ٤٧، ووسائل الشيعة ٧: ٣١٢، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٦، الحديث ٩٤٣٩، ونحوها في الفقيه ١: ٤١٧، باب وجوب الجمعة وفضلها ....، الحديث ١٢٣٣، مع أدنى تفاوتٍ.

ومنها: عن الفضل بن شاذان عن الرضاعليه السلام قال: «**إنّما صارت صلاة الجمعة إذا كان مع الإمام ركعتين، وإذا كان بغير إمامٍ ركعتين وركعتين...**»[١].

ومنها: عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد اللهعليه السلام في حديثٍ قال: «**إنّما جعلت الجمعة ركعتين من أجل الخطبتين، فهي صلاةٌ حتّى ينزل الإمام**»[٢]. وفي سند الأخبار التي تنزّل الخطبتين منزلة الركعتين تأمّل.

ومنها: عن سماعة قال: سألته عن القنوت في الجمعة - إلى أن قال- قالعليه السلام: «**إنّما صلاة الجمعة مع الإمام ركعتان ...**»[٣].

وفي نقل هذا القدر من الأخبار كفايةٌ؛ فهي مستفيضةٌ، بل لعلّها عند بعض متواترةٌ.

وتقريب الاستدلال بها: أنّ ذكر الإمام فيها ينصرف إلى الإمام المعصومعليه السلام؛ لأنّه الفرد الأكمل، أو لأنّه المقصود في ارتكاز المتشرّعة.

### نقد الأدلّة الدالّة على الاشتراط

ويمكن التأمّل فيما ذكر بوجوهٍ:

الأوّل: أنّ تقريب الاستدلال المزبور غير تامٍّ؛ إذ لا يُفهم من الإمام لغةً

---

(١) وسائل الشيعة ٧: ٣١٢، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٦، الحديث ٩٤٤، نقلاً عن العيون والعلل، كما مرّ تخريجه آنفاً.

(٢) تهذيب الأحكام ٣: ١٢، باب العمل في ليلة الجمعة ويومها، الحديث ٤٢، ووسائل الشيعة ٧: ٣١٣، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٦، الحديث ٩٤٤١.

(٣) تهذيب الأحكام ٣: ٢٤٥، باب العمل في ليلة الجمعة ويومها، الحديث ٤٧، ووسائل الشيعة ٧: ٣١٣، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ٩٤٤٣.

الإمام المعصوم، ولا ينصرف اللفظ إليه عند أهل العرف، وهو واضحٌ. وفهم المتشرّعة من لفظ الإمام وإن كان أضيق دائرةً من فهم أهل العرف، والأخبار محمولةٌ على فهم أهل الشريعة، إلَّا أنّهم أيضاً لا يفهمون منه الشخص المعصوم، فالإمام عند المتشرّعة قد يعني المعصوم، وقد يعني السلطان العادل أو المقَلَّد أو إمام الجماعة، ولا قرينة على إرادة المعصوم لينحصر فيه.

فإن قلت: مقتضى الإطلاق ما مرّ، أي: إنّ المعني بالإمام هو المعصوم، ولا نحتاج إلى قرينةٍ عليه، بل عدم القرينة الصارفة عنه أو عدم القرينة على غيره كافٍ في إثبات هذه الحصّة.

قلت: ما ذكر من كفاية عدم القرينة الصارفة إنّما يتمّ لو كان المقتضي محرزاً، بمعنى: أنّه لو كان في لفظ الإمام اقتضاءٌ لأن يفهم منه المعصوم عليه السلام وليس المانع إلَّا وجود قرينةٍ، فحينئذٍ بأصالة عدم القرينة أو بإحراز ذلك علماً أو علمياً، يؤثّر المقتضي ويثبت المعنى. وأمّا لو قلنا: إنّه لا اقتضاء لهذا اللفظ في هذا المعنى - أي: لا مقتضى لفهم المعصوم من لفظ الإمام- فعدم المانع غير مفيدٍ في المقام، مع أنّ المقتضي هو الفهم العرفي أو المتشرّعي، وارتكازهما في الأعمّ منه. 

فإن قلت: إنّ الانصراف إلى الفرد الأكمل يعيّن المراد، والمطلق ينصرف إلى الأكمل، والأكمل من حصصه هو المعصوم عليه السلام.

قلت: هذا ممنوعٌ بمنع الانصراف عرفاً، بعد ظهور اللفظ وضعاً في عدّة حصصٍ أوّلاً، وبأنّ الانصراف الموجب للتقييد لابدّ أن يكون لأمرٍ داخلي لا لسببٍ خارجي، والسبب هنا خارجي لا داخلي؛ إذ الإمامة جعلٌ إلهي ثانياً.

ثمّ إنّ إثبات الانصراف بحاجةٍ إلى دليلٍ، وهو مفقودٌ، والوجدان غير

كافٍ إن لم يكن محرزاً عند الآخرين أو يمكن إثباته لديهم، والحدس بأنّهم عليهم السلام المعنيّون من اللفظ في تلك الأخبار لا طريق إلى إثباته.

وقد يقرّب الفهم المتشرّعي لظهور اللفظ في الإمام المعصوم عليه السلام في ضوء استعمالات المتشرّعة ببيان أنّنا نستعمل الإمام على نحو الكلّي، ثمّ نحصّصه فنقول مثلاً: الإمام الهادي أو الإمام الصادق أو الإمام الجواد عليهم السلام، وحصر الإمام بواحدٍ منهم يكون كالفصل للفظة (إمام) وهي كالجنس، والأئمّة عليهم السلام من المتشرّعة بل سادة المتشرّعة، مع أنّ طريقتهم كذلك أيضاً، فالإمام في عرف المتشرّعة – ومنهم الأئمة عليهم السلام – يختصّ بالإمام المعصوم إلّا أن تأتي قرينةٌ صارفةٌ.

وفيه: أنّ الأصل في الاستعمالات هو المعنى المتفاهم العرفي الأعمّ، والاستعمال في معنى خاصّ يحتاج إلى قرينةٍ، والتقريب المذكور على فرض تسليمه من باب الاستعمال مع القرينة؛ لأنّ اختصاص الإمام حينئذٍ بالإمام المعصوم عند إطلاق لفظة الإمام الصادق أو الهادي عليهما السلام بالقرينة، وهي ذكر لقب الإمام معه، فمن قولنا: الهادي أو الصادق بعد الإمام نفهم منه الإمام المعصوم عليه السلام. أضف إلى ذلك أنّ اصطلاح المتشرّعة في قصر الإمام على المعصوم عليه السلام على فرض تسليمه قد يكون اصطلاحاً متأخّراً عن زمان صدور الروايات عنهم عليهم السلام، فحدث بجهود علمائنا في تركيز عقيدة الإمامة الحقّة في قلوب المسلمين.

الثاني: أنّه يمكن الجواب عن الأخبار التي يتوهّم منها شرطيّة حضور الإمام عليه السلام لإقامة الجمعة: بأنّها من المحفوفة بالقرائن التي تنفي فهم هذا الشرط، بل هي ظاهرةٌ في الإمام الأعمّ، بل ظاهرها في خصوص إمام الجماعة، أي: شرط إقامة الجمعة الجماعة، ومنهم إمام الجماعة، ولذا أنكر في

«الوسائل» ظهورها في الإمام المعصوم عليه السلام قال: وما تضمّن لفظ الإمام من أحاديث الجمعة المراد به إمام الجماعة مع قيدٍ زائدٍ، وهو كونه يحسن الخطبتين ويتمكّن منهما؛ لعدم الخوف، وهو أعمّ من المعصوم، كما صرّح به علماء اللغة وغيرهم، وكما يفهم من إطلاقه في مقام الاقتداء. والقرائن على ذلك كثيرةٌ جدّاً، والتصريحات بما يدفع الاشتراط أيضاً كثيرةٌ، وإطلاق لفظ الإمام هنا كإطلاقه في أحاديث الجماعة وصلاة الجنازة والاستسقاء والآيات وغير ذلك من أماكن الاقتداء في الصلاة، وإنّما المراد هنا اشتراط الجماعة مع ما ذكر[1].

مع أنّ الأخبار المارّة الذكر تحفّها القرائن كما اتّضح، فموثّقة سماعة عن الصادق عليه السلام في صلاة الجمعة قال عليه السلام: «**أمّا مع الإمام فركعتان، وأمّا من يصلّي وحده فهي أربع ركعات بمنزلة الظهر، يعني: إذا كان إمامٌ يخطب، فإن لم يكن إماماً يخطب فهي أربع ركعات وإن صلّوا جماعة**» فيها تقابلٌ بين صلاة المفرد أو الجماعة مع صلاة جماعةٍ بإمامٍ يخطب، وليس فيها إشارةٌ إلى شرطيّة المعصوم عليه السلام.

وحديث محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام القائل بوجوب الجمعة على سبعة نفرٍ من المسلمين - على الإمام وقاضيه .. والذي يضرب الحدود- غير ظاهرٍ في الإمام المعصوم عليه السلام، كيف وفي زمان صدور مثل هذا النصّ لم يكن أحدهم عليهم السلام سلطاناً تضرب بين يديه الحدود؟! ولم يتحقّق ذلك لهم إلّا في مثل زمان حكومة أمير المؤمنين عليه السلام، بل التعبير في الرواية عن وجود سلطانٍ وقاضٍ وضاربٍ للحدود بين يدي الإمام، ممّا لم يتحقّق حتّى في عصره عليه السلام؛ لأنّ أمير المؤمنين كان بنفسه يقضي، وكذا في زمن النبي صلى الله عليه وآله، فالرواية تنطبق



(١) وسائل الشيعة ٧: ٣١١، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٥، ذيل الحديث ٩٤٣٦.

على عنوانٍ كلّي لعلّه لم يتحقّق إلى عصرنا الحاضر.

نعم، يمكن أن يُقال: إنّ المراد بالسلطان العادل الحاكم الشرعي المبسوط اليد؛ إذ تتوفّر لديه محكمةٌ وقاضٍ وتقام الشهادة بين يديه وتضرب الحدود، وهذه الفكرة أصابت أم أخطأت لا تتعلّق بحضور الإمام المعصوم عليه السلام.

مع أنّ هناك قرائن فيما روي عن مولانا أبي جعفر عليه السلام من قوله: «**وإنّما وضعت الركعتان اللتان أضافهما النبي صلى الله عليه وآله يوم الجمعة للمقيم لمكان الخطبتين مع الإمام، فمَن صلّى يوم الجمعة في غير جماعةٍ فليصلّها أربع ركعات كصلاة الظهر في سائر الأيّام**» نحو قوله: «**في غير جماعة**»، وقوله: «**لمكان الخطبتين**»، فيراد من الإمام إمام الجماعة والإمام الذي يخطب. والشكّ في ظهورها في الإمام المعصوم عليه السلام - على أقلّ التقادير - يكفي في سقوط الاستدلال.

ومنه اتّضح الجواب عمّا ورد عن مولانا أبي عبد الله عليه السلام من قوله: «**أمّا مع الإمام فركعتان، وأمّا لَمن صلّى وحده فهي أربع ركعات ... وإن صلّوا جماعةً**».

لا يُقال: إنّ وجود القرينة في بعض الأخبار الدالّة أنّ المراد من الإمام فيها إمام الجماعة أو ربما السلطان العادل لا يعني أنّ مفاد جميع الأخبار ما مرّ، بل أوردت طائفةٌ من الأخبار الإمام بلا قرينةٍ متّصلةٍ، فتحمل على الإمام المعصوم.

لأنّا نقول: إنّ ما أُفيد غير مفيدٍ؛ لانتفاء المقتضي ووجود المانع؛ وذلك أنّ استظهار المعصوم من لفظ الإمام فيها: إمّا للانصراف أو لارتكاز المتشرّعة، وكلاهما غير تامٍّ كما تقدّم الكلام فيه. مع أنّ المانع هنا موجودٌ؛

فالأخبار المشار إليها وإن خلت عن القرينة الدالّة على إمام الجماعة، إلّا أنّ القرينة المنفصلة - وهي الأخبار التي تقدّمت دلالتها على أنّ المراد إمام الجماعة- قائمةٌ، فتكون تلك الأخبار قرينةً على تعيين المراد، ومع وجود القرينة لا تحمل على الإمام المعصوم وإن كان فيها إطلاقٌ مّا.

الثالث: أنّ من ثمرات القول بشرطيّة حضور الإمامعليه السلام ما يلي:

الأوّل: عدم مشروعيّة الجمعة مع عدم حضوره؛ إذ المشروط عدمٌ عند عدم شرطه، فلا تجوز الجمعة في زمن الغيبة.

والثانية: مشروعيّة الجمعة في حال حضورهعليه السلام، وهذا الأمر وإن لم يُقصد، لكنّا نذكره تتميماً للاستدلال. فنقول: إذا قلنا بشرطيّة حضور المعصوم للوجوب، فما نوع الوجوب المترتّب على حضوره: هل هو تعييني أو تخييري؟ أمّا التعييني فغير محتملٍ؛ إذ إنّ أصحاب الأئمّةعليهم السلام لم يقيموا صلاة الجمعة مع حضور الإمام آنذاك، أي: إنّ الغالب عدم صلاتهم لها وإن تمكّنوا منها من غير تقيّةٍ، وقد أقرّ المعصومعليه السلام فعلهم. فلو كان حضور الجمعة لازماً لأمرهم بها، ولم يكتف بالحثّ عليها. وعليه فحضور المعصوم ليس شرطاً للوجوب التعييني.

كما أنّ حضور المعصوم ليس شرطاً للوجوب التخييري؛ لما مرّ من الأخبار الدالّة على أنّ وجوب صلاة الجمعة تخييري في أصل الشرع؛ ولأنّها تكون محرّمة تشريعاً - إن قلنا بشرطيّة حضور الإمامعليه السلام - في زمن الغيبة، وهذا ممنوعٌ بالشهرة العظيمة على خلافه، إذ لم يقل بذلك إلّا ابن ادريس وسلّار[1].



---

(١) مرّ غير مرّة الإشارة إليه، فراجع.

فإن قلت: الوجوب التخييري من دون شرطٍ وإن كان قضيّة الإطلاقات المذكورة، إلّا أنّ المطلق يمكن تقييده، فلتكن الأخبار المذكورة مقيّدةً لتلك الإطلاقات من هذه الحيثيّة، أي: مقيّدة له بعصر حضور المعصوم عليه السلام.

قلت: أوّلاً: إنّ المطلق وإن أمكن تقييده حسب القاعدة، إلّا أنّ المطلق ربّما كان من الوضوح في إطلاقه بحيث لا يمكن تقييده، فيكون ما يقتضي القيد معارضاً للمطلق حينئذٍ لا مقيّداً. وهذا وإن كان قليل الوقوع، إلّا أنّه واردٌ. ولعلّ المقام من هذا القبيل؛ لأنّ وضوح المطلقات مع صحّة سند الأخبار واستفاضتها يجعلها آبيةً عن التقييد.

وثانياً: إنّنا سنتعرّض لوجوهٍ أُخر يتّضح منها إباء المطلق هنا عن التقييد.

الرابع: أنّ ظاهر تلك الأخبار حضور الإمام في الصلاة وإمامته المصلين، مع أنّه لا يمكن أن يلتزم به ولا يقول به حتّى من يشترط حضور الإمام عليه السلام؛ لأنّ مردّه إلى حرمة صلاة الجمعة في سائر البلدان إلّا البلد الذي يقيم الإمام الجمعة فيه بنفسه؛ إذ الفرض أنّه عليه السلام لم يحضر إلّا صلاة جمعة بلده.

الخامس: أنّه قد يُقال: إنّ شرطية الإمام المعصوم عليه السلام بمعنى حضوره ووجوده، وإلّا فالشرط متحقّقٌ الآن أيضاً؛ إذ الإمام المهدي عجّل الله فرجه حي موجودٌ، فإن كان بمعنى معروفيّته - إذ لو لم يعرف لم يمكن الاقتداء به جماعةً، وهو عجّل الله فرجه غير معروفٍ لنا بشخصه- فالمعروفيّة لإمام الجماعة وإن أمكن اشتراطها، إلّا أنّ هذا لا يرتبط بكونه معصوماً.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ اشتراط كون إمام الجمعة معروفاً لدى المأمومين في الجملة غير كون هذا الشخص المعروف هو الإمام المعصوم، وما يمكن استفادته من الأخبار هو المعروفيّة، لا كون الإمام فيها بمعنى المعصومعليه السلام.

**الشرط الثاني:**

أن تكون إقامة الجمعة بأمر الإمام أو إمضائه.

ويمكن أن يُستدلّ على ذلك بأُمورٍ:

الأوّل: ما مرّ من قولهعليه السلام في صحيحة زرارة بعد أن حثّهم على إقامة الجمعة فقال له زرارة: نغدو عليك؟ قال: «**لا، إنّما عنيت عندكم**». وهذا تقريرٌ منهعليه السلام لتلك الصلاة، ولا دليل على المشروعيّة في غير تلك الصورة.

الثاني: الإجماع على عدم المشروعيّة إن لم يقمها إمام الأصل أو المنصوب من قبله لذلك أو للأعمّ.

الثالث: سيرة النبيصلى الله عليه وآله وأمير المؤمنينعليه السلام على نصبهم لَمن يصلّي الجمعة أو للأعمّ.

الرابع: أنّ إيجاب الجمعة زمن الغيبة من دون إمضاء الإمامعليه السلام مثارٌ للفتنة وموجبٌ للهرج والمرج، وقد يؤدّي إلى القتل، ولا يفعل الشارع الحكيم ذلك، فلابدّ من أن تكون إقامتها بإذن الشارع الخاصّ؛ لتحسم مادّة النزاع. ونعني من الشارع هنا الإمام المعصوم لا الحاكم الشرعي، وإلّا فقد تكون في أصل الشرع مباحةً، إلّا أنّه يمكن أن تتوقّف على شرطٍ.

**فساد أدلّة اشتراط الإذن الخاصّ** 

ولا يخفى عليك ضعف هذه الوجوه طرّاً.

أمّا الأوّل - أي: الاستدلال بصحيحة زرارة- فليس فيها إلّا الإشارة

إلى الحثّ والمطلوبيّة، وليس لها مفهومٌ مخالف، وليس معنى حثّ الإمامعليه السلام أنّه لو لم يحثّ عليها لكانت حراماً؛ إذ لا ظهور للحثّ في ذلك ولو بنحو المفهوم، بل الرواية على عكس مطلوب المستدلّ؛ إذ الحثّ يكشف عن وجود الحكم الشرعي في رتبةٍ سابقةٍ على حثّه، أي: هو حثّ على أمرٍ مفروغٍ من حكمه. نعم، الحكم السابق على الحثّ لا تصريح في الخبر بنوعه، وأنّه واجبٌ تخييري أو غيره.

وأمّا الثاني فإنّ الإجماع انعقد على نفي الوجوب التعييني، لا على نفي المشروعيّة، كيف والمشهور أو الأشهر يرى الوجوب التخييري؟! وإن تنزّلنا فهو إجماعٌ منقولٌ، والشهرة على خلافه. وإن تنزّلنا فالإجماع دليلٌ لبّي، والقدر المتيقّن منه صورة عدم تحقّق الشرائط من اجتماع خمسة أحدهم الإمام ونحوه، والكلام في حكمها بعد تحقّق الشرائط المعتبرة. وعلى فرض صحّة هذا الإجماع فهو معارضٌ بإطلاق غير واحدٍ من الأخبار المعتبرة. وإذا سقط الإجماع والأخبار للتعارض، كفى العلم الحاصل من الأخبار المستفيضة، على ثبوت مضمونها، أي: على مشروعيّة صلاة الجمعة.

مع أنّ الإجماع ليس دليلاً مستقلاً في عرض غيره، بل هو كاشفٌ عن حكم المعصومعليه السلام، وهو حجّةٌ إن علم منه قول المعصوم، ومع مخالفته للمعلوم من قول المعصوم لا حجّة فيه.

وأمّا دليل السيرة، ففيه أوّلاً: أنّه لم يثبت عن النبيصلى الله عليه وآله أو أمير المؤمنينعليه السلام أو الإمام الحسنعليه السلام أو غيرهم أنّهم كانوا يرسلون وينصبون شخصاً أو أشخاصاً لصلاة الجمعة. نعم، كانوا يرسلون ولاةً وقضاةً، ومن أعمالهم إقامة الجمعة. وأمّا من لم يتصدّ لأمر الأُمّة من الأئمّة فلم يرسل أحداً لا لصلاة الجمعة ولا للأعمّ منها.

وقد يكتفي الخصم بدلالة النصب العامّ، إذ الأئمّة عليهم السلام وإن لم ينصبوا أحداً للجمعة، إلَّا أنّهم نصبوا غير واحدٍ لتولّي مهامٍّ، وكانت إقامة الجمعة من ضمن تلك المهامّ، فالمنصوب بالعموم له إقامة الجمعة، ويكون إقامتها بإذن الإمام عليه السلام حينئذٍ.

وقد يُقال أيضاً: إنّ عدم نصب الأئمّة المتأخّرين عليهم السلام أشخاصاً للجمعة وغيرها باعتبار عدم بسط يدهم عليهم السلام، ولو كانوا مبسوطي اليد لفعلوا ذلك.

وثانياً: أنّنا لو تنزّلنا وقلنا: إنّ من تولّى أمر الأُمّة من الأئمّة عليهم السلام كان يرسل من يقيم الجمعة بخصوصه، إلَّا أنّ ذلك لا يفيد الاشتراط؛ إذ السيرة دليلٌ لبي لا إطلاق فيه ولا مفهوم، والاستدلال بها على الاشتراط إنّما يتمّ لو كان لها مفهومٌ مخالفٌ؛ إذ بمفهومها المخالف تثبت الدلالة على الاشتراط، ولا مفهوم للسيرة من رأسٍ.

وثالثاً: أنّه على فرض ثبوت السيرة فمفهومها مخالفٌ لإطلاق الأخبار الشامل لمورد النزاع، أي: الأخبار الدالّة على مطلوبيّة صلاة الجمعة في غير مورد السيرة أيضاً بإطلاقها، فتكون هذه الأخبار قرينةً على عدم ثبوت مفهومٍ للسيرة. والفرض: أنّه لو قلنا بوجود اقتضاء المفهوم في السيرة، إلَّا أنّه يلزم أن يرفع اليد عنه، مع أنّ المفهوم هنا غير ثابتٍ؛ لوجود هذه الإطلاقات، فالإطلاق مانعٌ عن تحقّق هذا المقتضي، كما يمنع في كلّ موردٍ حصل الاقتضاء وابتلي بمانعٍ مّا.



لا يُقال: إنّه لا تعارض بين السيرة والأخبار، وحجّيّة السيرة تثبت لو لم ينه عنها، وهذه الأخبار تنهى عن السيرة، فتسقط السيرة، وتبقى الأخبار المطلقة في صلاة الجمعة من دون معارضٍ.

لأنّا نقول: إنّ كون السيرة معلّقةً على عدم الرادع في مثل السيرة العقلائيّة والعرفيّة ممّا لا كلام فيه، وهو الأعمّ الأغلب في موارد السيرة، وأمّا السيرة محلّ البحث فهي سيرة ولاة الأمر المعصومين عليهم السلام، وهي حجّةٌ؛ لأنّها فعل المعصوم، ولا تتوقّف على شيءٍ، والتعبير عنها بالسيرة لا بالمعنى المعهود وإلّا كان مسامحيّاً، بل هي في الحقيقة سنّةٌ؛ إذ السنّة قول المعصوم وفعله وتقريره، والمفروض أنّ مورد البحث من فعلهم عليهم السلام.

وأمّا الرابع - أعني: كون الجمعة مثاراً للفتنة-:

ففيه أوّلاً: ما أفاده في «المستند»، من: أنّ هذا الدليل على فرض تسليمه مورده ما لو كانت صلاة الجمعة واجبة تعييناً، وأمّا لو قلنا بالوجوب التخييري فلا؛ لإمكان التفصّي باختيار العدل، وهو صلاة الظهر[1].

وثانياً: ما قرّره في «المستند» أيضاً من عدم حصول الفتنة حتّى لو قلنا بوجوبها التعييني؛ إذ إن كان إمام الجمعة هو الأفضل فلا حزازة في اقتداء المفضول به، وإن كان المفضول هو الإمام فاقتداء الأفضل به من باب تواضع النفس ورياضتها والتربية الدينيّة، فلا تقع فتنةٌ[2].

وثالثاً: أنّ الحكمة تقتضي تطبيق الشريعة بكافّة أحكامها وتعاليمها؛ وعليه فلا فتنة حتّى على القول بالوجوب التعييني؛ إذ بتطبيق الدين وأحكامه وإرشاداته يرتقي أفراد المجتمع إلى مستوى الورع والتقوى؛ فلا يمكن أن تجرّ الأطماع الدنيويّة المجتمع نحو الفتنة.

ورابعاً: أنّه لا ينحصر منع وقوع الفتنة بشرطيّة الإذن الخاصّ من

---

(١) أُنظر: مستند العروة الوثقى ١: ٤٤-٤٥، القول في صلاة الجمعة.

(٢) أُنظر: مستند العروة الوثقى ١: ٤٥، القول في صلاة الجمعة.

الإمامعليه السلام، أي: لا ملازمة بين دفع الفتنة وشرطيّة الإذن، فيمكن أن تدفع الفتنة بالرجوع إلى السلطان العادل أو الحاكم الشرعي المبسوط اليد أو القائل بالولاية العامّة.

الخامس: من الوجوه التي أُستدلّ بها على شرطيّة تقرير المعصومعليه السلام وإذنه وأمره رواية الفضل بن شاذان المتقدّمة؛ فقد ورد فيها: «**إنّما جعلت الخطبة يوم الجمعة لأنّ الجمعة مشهدٌ عامٌّ، فأراد أن يكون للأمير - كما عن «العيون» أو (للإمام) كما عن «العلل» - سببٌ إلى موعظتهم وترغيبهم في الطّاعة وترهيبهم من المعصية** .....». والإمام أميرٌ بالحقّ، فلا يضرّ اختلاف لفظ الإمام والأمير في كتابي الصدوق في محلّ الاستدلال، ومعه فالإمام شرطٌ للجمعة إمّا بنفسه أو برضاه ونصبه.



وفي الاستدلال بها محلّ تأمّلٍ:

أمّا أوّلاً: فلأنّها ضعيفة السند؛ لضعف طريق الصدوق إلى الفضل ابن شاذان بعلي بن محمّد بن قتيبة، وبشيخ الصدوق عبد الواحد بن عبدوس النيشابوري، فإنّهما لم يوثّقا، وإن ترضّى الصدوق على الأخير، إلّا أنّه غير كافٍ في التوثيق.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الخبر ليس في مقام البيان من الجهة المبحوث فيها، بل هو واردٌ لبيان الحكمة من جعل الخطبة، وذكره للإمام أو الأمير من جهة أنّ الأغلب في صلاة الجمعة أن يعقدها الإمام أو الأمير.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ الخبر لا مفهوم له حتّى يقضي بالمنع عن صلاة غير الإمام أو الأمير. نعم، غاية ما للخبر أنّ فيه مفهوم الوصف، وهو ليس بحجّةٍ.

وأمّا رابعاً: فلأنّه لا يظهر من لفظ الإمام أنّ المعني به هو المعصومعليه السلام، كما تقدّم ذلك مفصّلاً، فلا اصطلاح عرفي ولا متشرّعي ولا انصراف على فهم

المعصوم من لفظ (الإمام).

ومنه انقدح أنّه لا دليل على هذا الشرط، مع أنّ الأصل المؤمّن يقضي بعدم الشرطيّة عند الشكّ.

لا يُقال: الأصل يقتضي نفي الوجوب رأساً، لا ثبوت الوجوب ونفي الشرطية.

لأنّا نقول:

أوّلاً: إنّ الوجوب معلومٌ أو مفروض المعلوميّة؛ لما سبق من الأدلّة، ونعني به أصل الوجوب: سواء كان تخييريّاً أم تعيينيّاً، فالأصل يجري في الشرط المشكوك للوجوب المعلوم.

وثانياً: إنّ رتبة الشرط أسبق من المشروط، ولا فرق في ذلك بين العلل والشروط التكوينيّة والشرعيّة، وعليه فيجري الأصل المؤمّن في الشرط ويتقدّم على جريانه في المشروط، وبه يثبت عدم شرطيّة حضور الإمام أو نصبه لشخصٍ لوجوب الجمعة.

فإن قلت: إنّ الأصل المؤمّن كما يجري في الشرط، كذلك يجري في الوجوب عند الشكّ به؛ لعدم التعارض بين الأصلين.

قلت: اتّضح جوابه ممّا مرّ أوّلاً: من تحقّق الوجوب بحسب الفرض والاطمئنان به؛ لندرة القول بالحرمة، مع أنّ الشكّ في الوجوب والشكّ في شرط الوجوب ليسا في رتبةٍ واحدةٍ ثانياً، بل الترتب بينهما طولي، فإذا جرى الأصل في مورد الشك في الوجوب وانتفى الوجوب بسببه، فلا يبقى مجالٌ حينئذٍ لجريان الأصل في مورد شرط الوجوب؛ إذ لا وجوب حينئذٍ لننفي شرطيّة المشكوك فيه. نعم، لو جرى الأصل في الشرط وانتفى الشرط، فلا ينتفي أصل الوجوب؛ لوضوح أنّ الأصل لا يجري في الموردين معاً.

**الشرط الثالث**

حضور السلطان العادل، وقد ذكره غير واحدٍ من الأصحاب، ولعلّه المشهور، لكنّه ليس اجماعيّاً، وإن صرّح به المحقّق الحلّي في «الشرائع» وأشار إليه الحرّ العاملي في «الوسائل»، كما تقدّم بيانه.

وينبغي أوّلاً بيان المراد من السلطان العادل، وعلى فرض تعدّد المعنى المحتمل يلزم تعيين الاحتمال الأوفق، ليقع الكلام عندئذٍ في الدليل الدالّ على هذا الشرط.



**حول السلطان العادل**

وما يمكن أن يؤخذ في السلطان العادل صفاتٌ أربع، أو فقُل: يُعتبر فيه شروط أربعة، وإلّا لم يكن مصداقاً للسلطان العادل. وإليك هذه الشروط:

الأوّل: أن يكون له السلطنة الفعليّة على المجتمع، وأن يكون الرئيس الأوّل عليه، على مستوى البحث الفقهي لا السياسي.

الثاني: أن يكون عادلاً في حكمه، فلا يحكم بباطلٍ أو ظلمٍ، أو فقل: أن تكون فتواه وحكمه حجّةً شرعيّةً.

الثالث: أن يكون مبسوط اليد في جميع الأُمور، ولا يكفي أن يتمكّن من إقامة الحقّ وبسط اليد في أمرٍ دون آخر، وهذا - أي بسط اليد في جميع الأمور لا في بعضها- هو المقصود من بسط اليد في كلام المشهور. فإن كان مبسوط اليد في بعضها فقط- كما لو كان مبسوط اليد في صلاة الجمعة فقط- لم يجز في تحقّق الشرط.

الرابع: أن تُقام الجمعة بأمره وإذنه.

فإن قلت: إنّ كونه سلطاناً وكونه مبسوط اليد يؤولان إلى معنىً واحدٍ.

قلت: بل بينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجهٍ؛ فرُبّ شخصٍ يكون مبسوط اليد وليس بسلطانٍ، وآخر يكون سلطاناً وليس مبسوط اليد ولعلّ من الأوّل ما نُقل عن بعض علمائنا المتأخّرين - ولعلّه الداماد- من أنّه كان يقيم الحدود ويُرسل الجباة لجمع الزكوات والأخماس وغير ذلك، إلّا أنّه لم يكن سلطاناً، ومن الثاني بعض أُمراء بني العبّاس فإنّهم وإن كانوا سلاطين، إلّا أن أُمور البلاد بيد غيرهم من الأتراك وغيرهم.

وقبل الخوض في تحقيق شرطيّة السلطان العادل لا بأس بعطف عنان القلم إلى جهتين من البحث:

الأُولى: أنّه هل يمكن أن يكون عدم نهي السلطان العادل شرطاً للصحّة أم لا؟ وهل يمكنه النهي عن عبادةٍ مّا أو لا؟

الثانية: وعلى فرض نهيه فهل هو كالنهي في أصل الشريعة، أي: لو كان النهي شرعاً عن عبادةٍ كان موجباً لفسادها؟ فهل النهي الولوي موجبٌ لفسادها أم لا؟

### كلامٌ في الولاية العامّة ومنطقة الفراغ

أمّا الجهة الأُولى فنقول: إنّ أوامر الولاية لا يمكن أن تنال ما هو ثابتٌ في أصل الشريعة أو محكومٌ به في أصل الشرع، فما كان واجباً لا يصير بالولاية حراماً وكذا العكس؛ إذ ذلك من التشريع المحرّم، بل تنحصر دائرة الولاية بما اصطلح عليه بعض مشائخنا قدس سره بـ(منطقة الفراغ)[1]، أي: ما لم يكن فيه حكمٌ إلزامي من وجوبٍ أو حرمةٍ أو حكمٍ وضعي إلزامي.

---

(١) لعلّ المراد السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر قدس سره، حسبما أفاده في كتابه اقتصادنا: ٣٨٠، منطقة الفراغ في التشريع الاقتصادي.

وفي المقام نقول: لّما كان وجوب صلاة الجمعة ثابتاً في الجملة، لم يمكن للولي النهي عنها؛ فالنهي عنها كالنهي عن صلاة الظهر مثلاً، بل ليس لأحدٍ النهي عن شيء ألزمه الشرع. إلَّا أنّ هنا مداخل يمكن للولي الحيلولة دون إقامة صلاة الجمعة فيها:

منها: أن يمنع من تحقيق شرطها، كما لو منع من اجتماع خمسةٍ أو سبعةٍ بقصد إقامة الجمعة؛ إذ اجتماعهم من منطقة الفراغ التي تنالها يد الولاية.

فإن قلت: فإن عصوا أمر الولي واجتمعوا، وجبت عليهم الجمعة حينئذٍ.



قلت: يمكن أن تخرج هذه الصورة عن إطلاقات اجتماع العدد المذكور؛ إذ الإطلاقات منصرفةٌ عن مثلها، فتجب الجمعة إذا اجتمع خمسةٌ أو سبعةٌ بقصد إقامة صلاة الجمعة، إلَّا أن يكونوا قد نُهوا عن الاجتماع لها قبل ذلك، فلا تجب الجمعة حيث يكون الاجتماع معصيةً.

ويمكن تقريب الصورة بمثالٍ، وهو ما لو اجتمع العدد بقصد المعصية من قتلٍ وغيره مع قصد صلاة الجمعة، فتخرج عن القدر المتيقّن من صور الوجوب.

ومنها: أن ينهى الولي عن أحد فردي التخيير، وصلاة الجمعة كما تقدّم حكمها الوجوب تخييراً في أصل الشرع، فينهى الولي عن فردٍ من التخيير، فيتعيّن الفرد الآخر. وهذا لا يضرّ بتخييريّة الجمعة؛ إذ لا زال وجوبها في أصل الشرع تخييريّاً، إلَّا أنّ امتثال هذا الفرد متعذرٌ، كما لو نهى الولي عن أحد أفراد الكفّارة المخيّرة، فيتعيّن ما عداها.

ولا يخفى: أنّ أمر الولي ونهيه إنّما يصحّ في حدود مقتضيات المصلحة العامّة والمفسدة العامّة وشبه ذلك.

ومنها: أن ينهى الولي عن أُمورٍ تقضي بعدم تحقّق الصلاة معها، كما لو نهى عن استخدام المحلّ المعدّ لإقامة الجمعة، فينهى عن مكان الصلاة، أو ينهى عن إقامة الصلاة في وقت صلاة الجمعة، فلا يمكن حينئذٍ إلّا الإتيان بصلاة الظهر.

## حول إيجاب النهي الولوي للفساد

وأمّا الجهة الثانية فقد ذكر في الأُصول أنّ النهي عن العبادة موجبٌ لفسادها، كما لو نهى عن الصلاة في الأرض المغصوبة أو اللباس المغصوب، إلّا أنّ ذلك يتمّ فيما لو كان النهي في أصل الشرع. وأمّا لو كان النهي ولائيّاً لم يقع البحث فيه، وإن كان هذا العنوان ممّا لا صغرى له؛ إذ قد لا يكون ثمّة شيءٌ نهي عنه ولائيّاً وترتّب على النهي فساد عبادةٍ أو عدم فسادها.

ومقتضى شرعيّة نهي الولي وحجّيّته - لأنّه بمنزلة العناوين الثانويّة- أن تقع العبادة المنهي عنها به باطلةً؛ إذ لا فرق في إبطال النهي للعبادة بين كونه أوّليّاً أو ثانويّاً، وكما لو نهى الولي زيداً عن صوم يومٍ مستحبٍّ؛ فالصوم مستحبٌّ بعنوانه الأوّلي، لكن حيث نهى عنه الولي صار حراماً بالعنوان الثانوي، وباطلٌ بحسب القاعدة.

ثمّ إنّ العناوين الثانوية على نحوين: أحدها رافعٌ للتكليف فقط، وثانيها: مبدّلٌ للتكليف، والأوّل كالعسر والحرج والجهل؛ إذ ترفع التكاليف الثابتة، والثاني كالضرر والتقيّة، ونحوها نهي الولي الشرعي، وهذه لا ترفع التكليف فحسب، بل تبدّله إلى تكليفٍ آخر. ويكفي كون الردّ عليه ردّاً على الله تعالى، وهو على حدّ الشرك بالله؛ إذ يثبت معه أنّ أمره ونهيه من الملزمات.

نعم، يختلف الأمر الولائي عن مثل موارد التقيّة والضرر: أنّ عنوان

التقيّة والضرر ممّا ثبت في أصل الشرع، وحكومته فيما هو واجبٌ وحرامٌ في أصل الشرع، فينقلب الواجب في أصل الشرع إلى حرامٍ، بخلاف الأمر الولائي؛ لأنّه في الغالب يتصرّف في منطقة الفراغ من الأحكام الإلزاميّة، كما ليس له أن يتصرّف إلّا في موارد وجود المصلحة ودفع المفسدة.

ويلزم هنا تقييد موارد الولاية في منطقة الفراغ بالغالب؛ إذ قد يأمر الولي وينهى خلافاً للحكم اللزومي الشرعي فيما لو كانت المصلحة غالبةً على الحكم اللزومي، كما لو خشي على بيضة الإسلام أو في موارد التقيّة، فينفذ حكمه، وإن كان على خلاف الحكم الشرعي الأصلي. وليس ذلك في الحقيقة من باب تضادّ أمر الولاية للحكم الشرعي الثابت، بل من باب ارتفاع الحكم الشرعي الأصلي عند تحقّق ذلك العنوان الثانوي: كالخشية على المؤمنين أو بيضة الإسلام، فمردّ ارتفاع الحكم الأصلي العنوان الثانوي، لا الأمر بالولاية، لكن نفوذه للآمر بالولاية باعتبار تلك المصلحة.

### الإشارة إلى بعض الثمرات في المقام

ثمّ إنّ الشروط التي يلزم توفّرها في السلطان العادل أو تحقيق موضوع السلطان العادل قلّما تحصل، بل قد ينـدر حصولها، بل إن أخذنا بها على ظواهرها لوحظ أنّها لم تتحقّق إلّا في زمان حكم النبيﷺ ومدّة قيام أمير المؤمنين عليه السلام بالخلافة الظاهرة، وإلّا فلا سلطان عادل؛ لفقد بعض الشرائط، بل لم يتحقّق في زمن حضور الأئمّة عليهم السلام أيضاً؛ لعدم كون السلطة بأيديهم آنذاك.



ويترتّب على ما ذكر ثمرات:

منها: أنّ صلاة الجمعة لم تجب إلّا في زمن حكم النبيﷺ وأمير

المؤمنين عليه السلام وعند ظهور المهدي عجل الله فرجه وبسط يده، فلم تكن الجمعة واجبةً حتّى في زمن حضور الأئمّة عليهم السلام . وما أُفيد بعيدٌ بل شاذٌّ فقهيّاً.

إن قلت: ما ذُكر نتيجةٌ شاذّةٌ إن كان المراد نفي وجوبها بالمرّة، أي: أن يكون المعلّق على السلطان العادل والشروط الوجوب: سواء كان تخييريّاً أم تعيينيّاً، وأمّا لو قلنا: إنّ المعلّق على تحقّق السلطان العادل هو الوجوب التعييني - ومع عدمه فهي واجبةٌ تخييراً- فليس في ذلك غرابةٌ.

قلت: أوّلاً: بما أنّ الشرط المفروض هو وجود السلطان العادل لا أمره بصلاة الجمعة ولائيّاً، فلا يكاد يُحتمل تبدّل الوجوب من التخييري إلى التعييني بمجرّد وجود السلطان المذكور.

ثانياً: أنّ تبدّل الحكم من التخييري إلى التعييني مجرى للأصل المؤمّن، أعني: أنّ هذه الشرطيّة مجرى للأصل المؤمّن، مع ما سيأتي من أنّ ظواهر الأخبار لا تفيد شرطيّة وجوده للوجوب.

ثالثاً: إنّه لا يمكن الالتزام بعدم توفّر السلطان العادل زمن حضور الأئمّة عليهم السلام ، أي: إنّ الأئمّة عليهم السلام وإن لم يكونوا مبسوطي اليد، إلّا أنّهم كانوا سلاطين عدل.

فإن التزمنا بأنّ الأئمّة سلاطين عدول، لزم التنزّل عن تلك الشروط المذكورة في عنوان السلطان العادل؛ لأنّها غير متوفّرةٍ فيهم؛ إذ لم يكونوا حكّاماً عمليّاً على المجتمع، ولم يكونوا مبسوطي اليد.

وإن نفينا ذلك ولم نطلق عليهم عليهم السلام سلاطين؛ لأنّ الحكومة الفعليّة لم تكن بأيديهم - مع أنّ ذلك لا ينقص من مرتبتهم ومقاماتهم عند الله تعالى- قلنا: إنّه لا يُحتمل أفضليّة السلطان العادل غير المعصوم من المعصوم عليه السلام ، ولذا كان الارتكاز الفقهي على الشرط المحتمل الأهمّ هو وجود المعصوم أو

أمره وإذنه بالصلاة، فلا يحتمل دخالة وجود السلطان العادل أو أمره في الوجوب، بعد أن نفينا شرطيّة وجود المعصوم وأمره وإذنه الخاصّ في وجوب صلاة الجمعة، فعدم شرطيّة السلطان العادل أولى.

نعم، يمكن أن نصوغ شرطيّة عنوان السلطان العادل على نحو النظريّة دون أن تكون بعض الخصائص فيهم متحقّقةً فعلاً، فالسلطان العادل من كان له هذه المرتبة، أي: هو ولي المجتمع شرعاً وصاحب الحقّ في رئاسته، وإن لم يكن متصدّياً لولاية أمر الأُمّة عملاً، وعليه فالأئمّة المعصومون عليهم السلام جميعاً سلاطين عدول، بل إن قلنا بالولاية العامّة لغيرهم أيضاً كان كلّ من له ذلك شرعاً سلطاناً عادلاً.

ولعلّ من عبّر من علمائنا بالسلطان العادل كالمحقّق الحلّي[1] أراد منه ما تقدّم آنفاً، أي: من له حقّ السلطنة، فالإمام المعصوم عليه السلام سلطان على كلّ حالٍ، وإن كان ظاهر التعبير بالسلطان العادل يفيد منه السلطنة الفعليّة، إلّا أنّه لا يليق بمثل المحقّق أن لا يرى الأئمّة عليهم السلام من مصاديق السلطان العادل.

وربما يُقال: إنّ الفهم العرفي هو المناط عادةً في تفسير الموضوعات، فيجب أن يكون تفسيرنا للسلطان العادل هو التفسير العرفي لا التفسير الاصطلاحي.



ويرد عليه أُمورٌ:

الأوّل: أنّ لفظ السلطان العادل لم يرد في الكتاب أو السنّة، فلم نلحظ في الأدلّة الشرعيّة الواردة في صلاة الجمعة هذا اللفظ، بل أُستفيد من لفظ

---

(١) راجع شرائع الإسلام ١: ٨٤، كتاب الصلاة، الركن الثالث، الفصل الأوّل، شروط الجمعة.

(الإمام) الذي ورد النصّ به، ومجرى الفهم العرفي ما ورد في الكتاب أو السنّة، فالقضيّة سالبةٌ بانتفاء الموضوع.

الثاني: أنّه وعلى فرض وروده، فلا فرق فيه بين المعنى اللغوي والاصطلاح الفقهي، فما يعني السلطان العادل لغةً هو المقصود في اصطلاح الفقهاء.

الثالث: أنّ السلطان العادل لم يتحقّق مصداقه إلَّا على مرّ عصورٍ وأجيالٍ؛ إذ العرف لم يشهد ما يحقّق به قوام السلطان العادل حتّى يكون له فكرةٌ واضحةٌ عنه، فليس ثمّة فهمٍ عرفي واضحٍ للسلطان العادل، كما للعرف فهمٌ للشروط الارتكازيّة في المعاملات العرفيّة التي يشهدها ويلحظها، والمعاملات الدائرة يجرّبها الناس بخلاف السلطان العادل.

الرابع: أنّه قد يُقال: إنّ العدل المفروض في السلطان شرعاً غير العدل المفروض فيه عرفاً؛ فالعدل شرعاً أدقّ وأسمى من العدل عرفاً. ولعلّ ما نُسب إلى السيّد ابن طاووس قدس سره من: أنّ الكافر العادل خيرٌ من المسلم الجائر[1] يُراد به العادل عند العرف، وإلَّا فالكافر ليس بعادلٍ شرعاً؛ لبعده عن الشرع والتشريع، ولا أقلّ لعدم اجتماع شروط العدالة المعروفة فيه.

والحاصل: أنّ بين العادل عند عرف الناس والعادل طبق الضوابط الشرعيّة عموماً وخصوصاً من وجهٍ؛ فرُبّ شيءٍ يراه الناس عدلاً، إلَّا أنّه ظلمٌ وحرامٌ شرعاً، ورُبّ شيءٍ يراه الناس ظلماً، إلَّا أنّه عدلٌ وحقٌّ في الشرع، كقتل المشركين إن لم يُسلموا وكرجم الزاني المحصن.

ومعه فلا يمكن أن يُراد بالعادل ما يفهم منه عامّة الناس، لا سيّما أنّه

---

(١) أُنظر: بناء المقالة الفاطميّة في نقض الرسالة العثمانيّة (للسيد جمال الدين بن طاووس): ١٩.

ورد لفظ السلطان العادل على ألسنة الفقهاء، فالمرجع فيه اصطلاحهم.

هذا ما يرتبط بالبحث عن الموضوع.



**بسط الكلام في اشتراط السلطان العادل**

وأمّا ما هو الدليل على شرطيّة السلطان العادل؟

وليُعلم: أنّه لم يرد في الأخبار التي في أيدينا التصريح به، بل ذكره بعض الأصحاب على ما سبق تقريره، كما أشار إلى شرطيّة بسط يده، أي: السلطان العادل المبسوط اليد.

ويُلاحظ: أنّ الأخبار التي ذكر فيها لفظ الإمام فيها قرائن حافّة تصرفها عن المعصوم أو تعيّنها في إمام الجماعة، وإن خلت بعضها عن القرائن،كانت الروايات الظاهرة في شرطيّة إمام الجماعة قرائن منفصلة على أنّ المراد فيما عداها إمام الجماعة أيضاً لا الإمام المعصوم.

نعم، في المقام روايةٌ واحدةٌ معتبرة قد يُقال بدلالتها على شرطيّة السلطان العادل المبسوط اليد، وهي صحيحة محمّد بن مسلم المتقدّمة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**تجب الجمعة على سبعة نفرٍ من المسلمين (المؤمنين)، ولا تجب على أقلّ منهم: الإمام وقاضيه والمدّعي حقّاً والمدّعى عليه والشاهدان والذي يضرب الحدود بين يدي الإمام**».

وتقريب الاستدلال: أنّه لا يمكن أن يكون الإمام الوارد في الرواية بمعنى إمام الجماعة؛ بقرينة قوله: «**قاضيه والمدّعي ...**» مع أنّ مجموع سياق الخبر فيه دلالة على إرادة السلطان العادل المبسوط اليد، أعني: الإمام؛ لأنّه الذي يكون له قاضٍ يحكم وتقام الدعاوى وتنفّذ الأحكام بين يديه. ولا يمكن أن يعني بذلك مَن كان له منصب الإمامة كحقّ وهو غير متلّبسٍ بها

فعلاً؛ لأنّ حضور المدّعي والمدّعى عليه والشهود ظاهره الفعليّة، لا مجرّد إمكان ذلك شرعاً فقط وإن لم يتحقّق فعلاً سلطانٌ وإمامٌ وقاض وشهودٌ و... . ومنه يُعلم أنّ المراد من الإمام هنا السلطان العادل المبسوط اليد فعلاً.

وأنت خبيرٌ بما فيه من الضعف:

أمّا أوّلاً: فلأنّه لا يمكن أن نحكم بمنطوق مجموع الرواية، ولا يلتزم أحدٌ حتّى المستدلّ بدخالة العناوين المذكورة في الرواية؛ إذ مفاد شرطيّة حضور قاضٍ بين يدي الإمام والمدّعي والمدّعى عليه عدم وجوب صلاة الجمعة إن لم تتحقّق هذه العناوين، وهو مقطوعٌ بفساده فقهيّاً، بل لعلّه خلاف ضرورة الدين.

ويكفي في وضوح ذلك أنّ المشهور ذهب إلى وجوبها التعييني عندما كان النبيّ صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام يقيمان الصلاة بأنفسهما، مع أنّه لم يكن بين أيديهما قاضٍ، وربما كانوا يرسلون القضاة إلى الأطراف، وأمّا في بلد حضورهما فهما عليهما السلام كانا يتولّيان القضاء بأنفسهما، كما لم يُنقل لنا بطريقٍ معتبرٍ حضور المدّعي والمدّعى عليه صلاة الجمعة بمعنى: وقوع المرافعة عند صلاة الجمعة وكذا إقامة الحدود.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الرواية لا تدلّ علىَ عدم الوجوب عند فقد هذه العناوين؛ إذ غاية ما يُستدلّ بها على نفي الوجوب حينئذٍ مفهوم الوصف، وليس للوصف مفهومٌ معتبرٌ.

نعم، تدلّ الرواية على عدم الوجوب إن لم يتمّ العدد؛ لقوله عليه السلام: «**تجب على سبعةٍ من المسلمين، ولا تجب على أقلّ منهم**».

فإن قلت: قد فسّر السبعة بما ذكره من العناوين، وإذ لا تجب دون

السبعة فلا تجب مع انتفاء العناوين؛ لأنّ السبعة فُسّرت بهذه العناوين، فيُستفاد منه ثبوت المفهوم.

قلت: الدعوى المذكورة ساقطةٌ؛ إذ لا يُحتمل دخالة هذه العناوين في ثبوت الوجوب بحيث لو انتفت انتفى الوجوب معها، فمفهوم العناوين غير مقصودٍ قطعاً. نعم، شرطيّة العدد وأنّه خمسةٌ أو سبعةٌ سيأتي الكلام عنها.

وأمّا ثالثاً: فلعلّ المراد من ذكر هذه العناوين التمثيل بإمكان إقامة الصلاة للإمام بمَن في حوزته عند حضور وقتها، وإذ لا يمكن الالتزام بشرطيّة العناوين المذكورة، فقد تكون من باب الحالة الغالبة وأنّ الإمام يحضره مثلُ هؤلاء، فإذا زالت الشمس يوم الجمعة، أمكنه إقامة الجمعة ولا يحتاج في إقامتها إلى غيرهم.

وأمّا رابعاً: فلأنّ وحدة السياق تشهد بعدم شرطيّة الإمام في الوجوب؛ إذ قد تقدّم أنّ عنوان القاضي أو المدّعي أو ... لا دخل له في الوجوب، وسياق الرواية واحدٌ، فعنوان الإمام أيضاً غير مشروطٍ في الوجوب. ولو فهمنا من (الإمام) في هذا الخبر السلطان العادل، فهو من باب المثال أو الإشارة إلى ما هو الغالب كغيره من العناوين. هذا.

وقد يُستدلّ للشرط المذكور بالإجماع أو الشهرة أو ارتكاز المتشرّعة، ولم أجد أحداً استدلّ بها. 

وفيه: أنّ الإجماع غير حاصلٍ، والمنقول ليس بحجّةٍ، والشهرة لا حجّة فيها، مع عدم انعقاد الارتكاز المتشرّعي في المقام؛ فارتكاز المتشرّعة لابدّ في انعقاده من أسبابٍ. وفي المقام لابدّ للمتشرّعة من احتكاكهم بالسلطان العادل حتّى يتّضح موضوعه عندهم وأحكامه لديهم، ولم يعايش المسلمون ذلك إلّا

فترة وجيزة في المدينة المنّورة في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله وفي الكوفة إبّان حكومة مولانا أمير المؤمنين عليه السلام آنذاك.

ثمّ إنّ إطلاق طوائفٍ من الأخبار تنفي شرطيّة السلطان العادل، كالطائفة الدالّة على أنّهم إذا كانوا خمسةً أحدهم الإمام فلهم أنّ يجمعوا، بتقريب أنّ المراد إمام الجماعة على ما مرّ، ونحوها ممّا صرّح فيها بوجوب الجمعة على سبعةٍ من المسلمين أو أنّه لا جمعة لأقلّ من خمسةٍ أو التي صرّحت بوجوب الجمعة على مَن كان دون فرسخين، أو إن كان لهم من يخطب. والوجه فيه: أنّ ألسنة هذه الأخبار جميعاً - وفيها ما هو معتبر السند- تنفي بإطلاقها شرطيّة السلطان العادل، فظاهرها فعليّة مشروعيّة صلاة الجمعة من دون توقّف على شرطٍ آخر.

نعم، قد يُبحث في محلّه عن النسبة بين هذه الأخبار، يعني: النسبة بين الشروط المذكورة فيها.

فإن قلت: هذه الأخبار ليست في مقام البيان من جهة شرطيّة السلطان العادل، فلا يمكن الأخذ بإطلاقها؛ لانتفاء بعض أركان مقدّمات الحكمة.

قلت: عدم كونها في مقام البيان وإن لم يُثبِت عدم الاشتراط، إلّا أنّه لا يثبت الاشتراط أيضاً، فهي ساكتةٌ عن هذا الشرط، ولابدّ للقائل به من إثباته حينئذٍ، ويكفي الأصل المؤمّن لنفيه عند الشكّ فيه.

مع أنّ هذه الطوائف من الأخبار وإن لم يكن كلّ واحدةٍ منها في مقام البيان، إلّا أنّ النظر إلى مجموعها - أي: ملاحظة حال المعصومين عليهم السلام في بيان مجموع ما يتعلّق بشرائط الجمعة وواجباتها- يفيد أنّها في مقام البيان؛ وذلك لعدم إمكان سكوتهم عليهم السلام عن هذا الشرط جملةً، فلا يذكرونه بتصريحٍ أو

إشارةٍ، وهم في مقام بيان الأحكام الإلهيّة، فمع عدم ذكرهم لـه يكشف عـن عدم وجوده.



### تقرير آخر للاشتراط وتحقيق القول فيه

وقد يُصاغ شرطٌ آخر أو يبيّن الشرط المذكور آنفاً ببيانٍ آخر بـأن يُقـال: إنّه يشترط أمر من يجب امتثال أمره، فإذا أمرَ مَن تجب طاعته بـصلاة الجمعـة وجبت تعييناً، وكأنّها واجبٌ تخييراً قبل الأمر، لتصير واجبـاً تعيينـاً بـالعنوان الثانوي.

ومَن تجب طاعته: إمّا أن يكـون معـصوماً مفـترض الطاعـة، وقـد مـرّ البحث فيه، وإمّا أن يكون غير المعصوم، وهو إمّا من يجب امتثـال أمـره عـلى فردٍ أو أفراد معيّنين، وإمّا أن يكون فرض طاعته على العامّة. والأوّل كـالزوج بالنسبة إلى زوجته والوالد إلى ولده، بناءً على وجوب طـاعتهم في كـلّ مـوردٍ وعلى كلّ حالٍ، وإن لم يثبت عندنا.

والثاني كالسلطان العادل أو المجتهد الذي يرى الولاية العامّة. والكلام ليس في القسم الأوّل، بل الحديث عن القسم الثاني والوجوب العامّ.

ومعه فيُدّعى في المقام أحد أمرين:

الأوّل: أنّ وجوب الجمعة في الشرع تخييري، إلّا أنّه تبـدّل إلى وجـوبٍ تعييني بسبب عنوانٍ ثانوي هو طاعة الولي والسلطان.

ولا حزازة في ثبوت حكمٍ لشيء بسبب عنوانٍ ثانوي يختلف عن حكمه الأوّل، ولا يعني انقلاب الحكم الأوّل إلى حكمٍ آخر، بـل الحكـم الأوّل عـلى حاله في مرتبة ذلك الشيء، وفي مرتبة الفعليّة له حكمٌ آخر بالعنوان الثـانوي. ونظيره ما لو نذر ما كان مباحاً في أصل الشرع، فصار واجباً بسبب النـذر، أو

كان مباحاً وصار حراماً لانطباق عنوان الضرر المحرّم عليه. فالاتّصاف بحكمين أحدهما أوّلي وآخر ثانوي ممّا لا إشكال فيه فقهيّاً، بل لعلّه من ضرورات الفقه، ولا يختصّ بمورد البحث، فلو أمر السلطان العادل مثلاً بصلاةٍ أو صدقةٍ وجبت، وإن كانت في نفسها لولا أمره مستحبّةً.

الثاني: أنّ أمر السلطان العادل شرطٌ لمطلق الوجوب، فإن لم يأمر بها فلا وجوب: سواء كان تعيينيّاً أو تخييريّاً، ومعه فإن لم يأمر السلطان بها كانت غير مشروعةٍ ومنهيّاً عنها، فتقع باطلةً.

أمّا الأمر الأوّل - أي: كون الوجوب التعييني مشروطاً بأمر السلطان- فيتوقّف على ثبوت وجوب طاعة غير المعصوم على عامّة الناس، وهذا يحتاج إلى شيءٍ من التوضيح أوّلاً، مع ذكر الدليل عليه ثانياً.

فنقول: يلزم أوّلاً أن تتبيّن النسبة بين السلطان العادل والولي العامّ؛ إذ قد يتبادر إلى الأذهان أنّ كلّ سلطانٍ عادلٍ فهو ولي، وكلّ ولي سلطانٌ، مع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ السلطان العادل لا يكون إلّا مجتهداً جامعاً للشرائط، وهذا من ضروريّات الفقه، أو يكون الولي العامّ وكيلاً خاصّاً عن المجتهد الجامع للشرائط. والحديث تارةً من حيث الجهة النظريّة والاستحقاق الشرعي، وأُخرى من حيث الجهة العمليّة، أي التلبّس الفعلي بالسلطنة والحكومة وبسط اليد.

أمّا الجهة النظريّة فقد يُقال: إنّ النسبة بين السلطان العادل والولي الفقيه العامّ هي التساوي، أي: الفقيه الجامع ولي وسلطانٌ، وإن لم يكن مبسوط اليد وبلا حكمٍ وحكومةٍ.

وما ذكر في نفسه وجيهٌ، إلّا أنّه قد يشتبه الأمر في بعض ما يرتبط بهذه

المسألة، كما لو لم يكن الفقيه نفسه قائلاً بولاية الفقيه العامّة، ثمّ لسبب أو آخر تلبّس بالحكم والسلطنة الفعليّة، فأصبح سلطاناً عادلاً فعلاً، وإن لم يقل بولاية نفسه أو بولاية غيره من الفقهاء.

وعليه فنسبة التساوي غير ثابتة؛ إذ كلّ ولي فقيهٍ سلطانٌ عادلٌ، وليس كلّ سلطانٍ عادلٍ وليّاً؛ لفرض ثبوت عنوان السلطان العادل للفقيه المذكور دون عنوان الولاية العامّة. 

ويمكن الجواب عنه: بأنّ ما تقدّم لا يضرّ فيما يترتّب على النسبة من وجوب الطاعة؛ وذلك أنّ السلطان العادل لا يجوز عصيانه فيما يكون أمره نافذاً شرعاً من حيث المصلحة العامّة أو عدم المفسدة ونحوه، فيجب طاعته وإن لم يكن قائلاً بولاية الفقيه، فالطاعة للسلطان العادل القائل بالولاية وغير القائل سواء. نعم، دليل وجوب طاعته غير دليل وجوب طاعة الفقيه غير الحاكم فعليّاً.

ولو لم تجب طاعة السلطان العادل غير القائل بولاية الفقيه العامّة، لجاز عصيانه، فحصلت المفسدة العامّة واختلّ النظام.

وأمّا من حيث الثبوت العملي والتلبّس الفعلي فالنسبة بين السلطان العادل والولي العامّ هي العموم من وجه؛ إذ قد يكون الفقيه القائل بالولاية العامّة سلطاناً وقد لا يكون، كما أنّ السلطان العادل قد يكون الولي الفقيه وقد لا يكون.

إن قلت: بل النسبة هي العموم المطلق؛ إذ السلطان العادل لابدّ أن يكون وليّاً، فلا فرق بين الجهتين النظريّة والعمليّة.

قلت: نعم، قد يكون سلطاناً عادلاً إلّا أنّه ليس بولي فقيهٍ، كما في موارد:

منها: ما لو لم يكن السلطان العادل الفقيه نفسه قائلاً بالولاية، فيستند

وجوب إطاعته إلى دليل المصلحة العامّة حينئذٍ.

ومنها: ما لو كان السلطان وكيلاً عن المجتهد لا نفس المجتهد.

ومنها: ما لو أمكن الفصل بين الولاية والتقليد، بأن يكون الولي شخصاً والمقلَّد آخر، وعليه فالسلطان غير الولي، والمقلَّد هو الولي.

ووجه هذا الأخير كفاية الاجتهاد لمنصب الولاية وكفاية الاجتهاد لمنصب التقليد، فكلّ مجتهدٍ حجّةٌ في جهته. ويترتّب على ذلك جواز اختيار أيّ واحدٍ من المجتهدين للولاية وجواز اختيار أيّ واحدٍ منهم للتقليد.

ويقدح فيه: أنّ وجوب طاعة المجتهد عامٌّ لكلّ المجتهدين، إلَّا إذا تمّ دليلٌ على حجّيّة الاختيار والانتخاب، فيتعيّن بالانتخاب أحدهم للولاية وآخر للتقليد. لكن حجّيّة الانتخاب أوّل الكلام، على أنّ انتخاب شخص لأجل الولاية كيف يكون دليلاً على سلب وجوب الطاعة عن غيره أو تعيّن وجوب الطاعة في شخص؟

وعلى كلّ حالٍ، فمقتضى إطلاق الأدلّة جواز تقليد كلّ مجتهدٍ عادلٍ، إلَّا أنّ ثبوت الولاية لكلّ مجتهدٍ عادلٍ يترتّب عليه مفسدةٌ عظيمةٌ، كما أنّ تعيين شخصٍ منهم بالانتخاب وتشكيل مجلس ونحوه يتوقّف على شرعيّة الانتخاب وحجّيتها، ولا دليل على شرعيّته، إلَّا أن يستمدّ شرعيّتها من الحكم الولائي، وهذا يتوقّف على ثبوت سعة دائرة الولاية لمثل ذلك أوّلاً، وتخلّل دورٍ في البين؛ لتوقّف حكم الولاية حينئذٍ بواسطة الانتخابات على حكم الولاية، ولا أقلّ من الدور النوعي إن لم يكن الفردي الشخصي ثانياً.

نعم، تعيّن مرجع التقليد والولي في الأعلم جائزٌ، فيُحكم بوجوب تقليده وتعيّنه للولاية، ولا أقلّ من الاحتياط الوجوبي في ذلك، فينحصر

التقليد والولاية بالأعلم، بل أمر الولاية أولى باشتراط الأعلم من التقليد؛ إذ مع أنّ جملةً من أدلّة تعيّن الأعلم مشتركةٌ بين التقليد والولاية، إلّا أنّ هناك أدلّة أيضاً تختصّ بالولاية، منها احتمال وقوع الفتنة إن لم يتعيّن الولي، وتعيّنه في الأعلم يحول دونها.

وبعد وضوح عنوان السلطان العادل يقع البحث في الدليل على وجوب طاعته. والكلام أوّلاً فيما دلّ على وجوب طاعة السلطان العادل والولي العادل، أي: الأدلّة التي تشمل كلا العنوانين، ليقع البحث ثانياً في الأدلّة الخاصّة.



### أدلة لزوم إطاعة الولي والسلطان العادل

#### الاستدلال بالكتاب

أمّا الكتاب العزيز فما قيل أو يمكن أن يُقال في الاستدلال به على لزوم إطاعة السلطان العادل آياتٌ:

#### الآية الأُولى:

قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[1].

وتقريب الاستدلال بها في طيّ مقدّمات:

**الأُولى**: أن يقدّر في الآية: أطيعوا الله والرسول وأُولي الأمر إذا أمركم، أو يقدّر: أطيعوا أمر الله وأطيعوا أمر الرسول وأطيعوا أمر أُولي الأمر، فلابدّ من تقدير (الأمر)؛ إذ لا معنى للطاعة إن لم يكن أمرٌ بشيء، ومادّة الأمر أو مفاده متكرّرٌ حينئذٍ.

---

(١) سورة النساء، الآية: ٥٩.

**الثانية:** أنّ الأمر المقدّر يشمل الأمـر التبليغـي - أي: الأمـر بالأحكـام الشرعيّة الأصليّة- كما يشمل الأمر الولائي، فالأمر الصادر في تبليغ الأحكام الشرعيّة والأمر الصادر ولويّاً يشمله عنوان الأمر، بل لعـلّ الأوامـر الولويّـة أولى؛ لأنّ الأمر بالأحكام الشرعيّة الأصليّة - أي: التبليـغ مـن طـرف النبـي وأُولي الأمر- أوامر الله تعالى وحده، ونسبتها إلى النبي والـولي لكونـه مبلّغـاً. وعلى كلّ حالٍ فانصراف الأوامر إلى الأوامر الشرعيّة خاصّة ممنوع.

**الثالثة:** أنّ كلا النحوين من الأوامر يشمل العناوين الثلاث؛ فقد يكون الأمر الإلهي شرعيّاً وقد يكون ولائيّاً، وكذا أوامر الرسول وأوامر الولي.

**الرابعة:** أنّ صيغة الأمـر في قولـه تعـالى: ﴿**أَطِيعُـوا اللهَ ...**﴾ تـدلّ عـلى الوجوب وضعاً، كما حقّقنا دلالة الصيغة عليـه في علـم الأُصـول[1]، إلَّا أنّـه يشكل الأمر هنا: بأنّ الأمر في الآيـة إرشـادٌ إلى حكـمٍ عقـلي، فـلا يـدلّ عـلى الوجوب.

### ملاحظات على تقريب الاستدلال بالآية

ويُلاحظ عليه أُمورٌ:

**الأوّل:** أنّ ذلك لا يضرّ؛ فالآية ترشد إلى حكم العقل، والعقـل حـاكمٌ بوجوب طاعة الله والنبي والولي، فيجب إطاعة الله والنبي والـولي. ومقتـضى القاعدة أن يكون ذو الطريق مطابقـاً للطريـق، فحكـم العقـل (ذو الطريـق) مطابقٌ للطريق إليه؛ وهو ظهور حكم الآية في الوجوب، فيتطابق ظهور الآيـة مع حكم العقل.

ولا قصور في حكم العقـل مـع وضـوحه؛ فقـد يجـب الـشيء أو يحـرم

---

(١) أُنظر: منهج الأُصول ٣: ٢٢٥، مبحث الأوامر، المبحث الثاني: في صيغة الأمر.

بحكمه، كما في موارد القطع التفصيلي والعلم الإجمالي ودوران الأمر بين محذورين والبراءة العقليّة.



**الثاني**: لنعتبر الآية إرشاداً إلى حكم العقل المرتكز عند الجميع حتّى عند غير المسلم؛ إذ لا معنى للأمر بالطاعة مع انتفاء أصل العقيدة بالله ورسوله، وإن يمكن أن تحمل على المولويّة في حقّ المسلم المعتقد، ومعه فقد يخطر في ذهن المسلم عدم وجوب الطاعة، فيأمر تعالى بوجوب الطاعة. وهذا أمرٌ ضروري لهداية الناس وتربية المجتمع، فلا حاجة لحملها على الإرشاد، بل لتبليغ الله لنا إرادته في طاعته وطاعة أوليائه.

**الثالث**: أن نحمل الأمر على الإرشاد إلى إطاعة الله تعالى تنزّلاً وتحفظ دلالته على المولويّة في طاعة الرسول وأُولي الأمر، فنفكّك بين الأمرين.

فإن قلت: إنّ مقتضى وحدة السياق أن يكون الأمر في الجميع على نهجٍ واحدٍ، وعليه فلا يمكن التفكيك في إطاعة الله والرسول وأُولي الأمر، فإمّا أن يكون مفاده الإرشاد في الجميع وإمّا أن يكون أمراً مولويّاً في الكلّ.

قلت: التفكيك هنا لا يُخلّ بوحدة السياق، بمعنى: أنّ المقام ليس من صغريات وحدة السياق، ويُرشد إلى ذلك تكرار لفظ الطاعة، فذكرت الآية الطاعة مرّتين: ﴿أَطِيعُوا اللهَ﴾ ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ فالطاعة الأُولى - طاعة الله- إرشادٌ إلى حكم العقل، والطاعة الثانية - وهي إطاعة الرسول وأُولي الأمر- وجوب مولوي.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ ظاهر الأمر المولويّة، وخرج للقرينة العقليّة الأمر بطاعة الله، وبقي أمر إطاعة الرسول وأُولي الأمر على ظاهره.

وهذا التقريب أولى من أن نقول: إنّ الأمر بطاعة الله وبطاعة الرسول

إرشادي والأمر بطاعة أُولي الأمر مولوي، وإن أفاد النتيجة المطلوبة، إلّا أنّ الإشكال في دلالة الآية حينئذٍ على هذا التفكيك، فتكون إطاعة أُولي الأمر لوحدها مولويّةً؛ وذلك لأنّ الطاعة المأمور بها موردها الرسول وأُولو الأمر معاً. وعليه فوحدة السياق في جمع الرسول وأولي الأمر في وجوب طاعتهما يقتضي أن تكون الطاعة لكليهما من بابٍ واحدٍ، فإن قلنا: إنّها في الرسول إرشاديّة لزم أن نقول: إنها في أُولي الأمر إرشاديّة أيضاً.

إلّا أن يُقال: إنّ الطاعة المقدّرة في حقّ أُولي الأمر تحمل على المولويّة، فمفاد الآية: (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأطيعوا أُولي الأمر) وبحمل المقدّرة على المولويّة لا يختلّ السياق؛ إذ تكون المذكورة من بابٍ والمقدّرة من بابٍ آخر.

**الخامسة**: أنّ عنوان أُولو الأمر في الآية عامّ يشمل المعصوم عليه السلام وغيره؛ وذلك أنّ ثبوت ولاية الأمر للأئمّة المعصومين عليهم السلام لا يقتضي الاختصاص بهم، إلّا أن يقوم دليلٌ على ذلك. ومع فقد الدليل فالأقرب إلى ظهور الآية أنّ من تحقّق فيه وصف ولاية الأمر خارجاً وجبت طاعته، شريطة أن تكون ولاية أمره شرعيّةً، لا ولاية كلّ من تولّى الأمر وإن كان ظالماً.

ولا فرق في وجوب طاعة ولي الأمر بين أن تكون أوامره تبليغيّةً أو ولائيّةً، وكذا لا فرق بين أن يكون مبسوط اليد وأن لا يكون كذلك. بل لعلّه بملاحظة كون طاعته تمهيداً لبسط يده - أي لو أُطيع تمكّن من القيام بمهامه- كانت دلالة الآية على وجوب طاعته مع عدم بسط يده أوضح.

نعم، قد يشكل الاستدلال بالآية: بأنّ الآية فرضت ولاة الأمر في مرتبةٍ سابقةٍ ثمّ أمرت بطاعتهم، أي: هي غير مسوقةٍ لبيان الموضوع، وعليه فيجب

تنقيح موضوعها من خارجٍ، أي: يجب أن يثبت بدليلٍ من خارج الآية من هم ولاة الأمر، ليأتي دور الآية لبيان حكم وجوب طاعتهم.

ويمكن أن يجاب عنه: بأنّ هذا مبنيّ على تفسير (الأمر) الوارد في الآية: فإن كان مفاده الأمر النافذ شرعاً، وكان ولي الأمر من كان أمره نافذاً وحجّة شرعاً، فالإشكال واردٌ. وأمّا لو قلنا كما يقول العامّة: إنّ الأمر ما صدق عليه ذلك عرفاً، وولاة الأمر عنوانٌ موكولٌ إلى العرف، فمن صدق عليه ولي الأمر عرفاً وجبت طاعته، فلا يرد الإشكال؛ لفرض تحقّق التفسير العرفي، ويخرج من تحت إطلاق ولاية الأمر هذه مَن لم يكن عادلاً؛ للعلم القطعي بعدم وجوب طاعته، ما يلزم منه الأمر بطاعة من كان وليّاً للأمر عرفاً، إلّا أن يكون ظالماً وشبهه ممّن لا تجوز ولايته.



وقد يُقال: إنّ تفسير ولي الأمر بالمفهوم منه عرفاً يقتضي خروج ولاة الأمر، إلّا أن تكون له السلطنة فعلاً، فولي الأمر عند العرف يصدق على السلطان العادل؛ ولا يصدق على مَن ليس له سلطنةٌ ولم يكن مبسوط اليد.

قلت: يمكن تعميم الآية لَمن لم يكن مبسوط اليد - بعد تفسيرها بالسلطان العادل- بعدّة تقريبات، وإن كانت لا تخلو من تأمّلٍ.

الأوّل: النقض بالمعصومين (صلوات الله عليهم)؛ إذ لم يكن غير واحدٍ منهم مبسوط اليد، مع القطع بأنّهم ولاة الأمر، بل هم القدر المتيقّن من ولاة الأمر، فلو كان بسط اليد معتبراً لانتقض بهم عليهم السلام.

الثاني: أن نجرّد السلطان العادل عن خصوصيّة السلطنة، ليعمّ كلّ الأولياء: سواء كانوا مبسوطي اليد أم لا. والوجه في التجريد: أنّ المهمّ في وجوب طاعة السلطان العادل - أي: حيثيّة طاعته- هي الحيثيّة الشرعيّة لأوامره، أي: الحجّيّة الشرعيّة فيما يأمر وينهى، ولا فرق في ذلك بين تمكّنه من

تحقّقها في المجتمع وعدم تحقّقها. وبعبارةٍ أُخرى: إنّ المفهوم من ولاة الأمر الجهة النظريّة بمعنى: الاستحقاق الشرعي لنفوذ أوامرهم ونواهيهم: سواءً تمكنوا من ذلك أم لا.

الثالث: أنّه بجريان الاستصحاب مع ضمّ عدم الفرق ينتج المطلوب.

وبيان ذلك: أنّ السلطان العادل الذي ثبت دخوله تحت عنوان ولي الأمر ووجبت طاعته فرضاً، إن قُهر ظلماً وخلعت سلطنته عنه، نشكّ هل سقط وجوب طاعته أم لازال مفروض الطاعة؟ ونشكّ هل سقط عنوان ولايته أم لازال وليّاً؟ وباستصحاب الحكم التكليفي من وجوب طاعته والوضعي من ثبوت ولايته، يكون واجب الإطاعة ووليّاً وإن لم يكن مبسوط اليد، ومع ضمّ عدم الفرق بين من تلبّس بالسلطنة وسلبت منه ومَن لم يتلبّس بالسلطنة أصلاً، يثبت الحكم في كليهما، فتأمّل.

وجه التأمّل: أنّ هذه الوجوه لا تخلو من بعدٍ في الجملة؛ لوضوح أنّ التجريد عن الخصوصيّة في طول جريان الأصل العملي، لا بحسب الأصل اللفظي كالأمارات.

### الآية الثانية

قوله تعالى: **﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾**[١].

وتقريب الاستدلال - بعد وضوح أنّ الأمر في الآية بالردّ إلى الرسول وإلى أُولي الأمر مولوي لا إرشادي؛ إذ الردّ إلى الرسول لا يكون إلّا من قبل مؤمنٍ برسالة النبي صلى الله عليه وآله، بخلاف الآية السابقة التي كلّف فيها الجميع بإطاعة

---

(١) سورة النساء، الآية: ٨٣.

الله والرسول وأُولي الأمر، وطاعة الله أو الرسول ممّن لم يحرز بعد رسالته لا يكون إلَّا بحكم العقل-: أنّ الآية أمرت بالردّ إليهم، والردّ إليهم لا يعني سماع ما يقوله النبي أو ولي الأمر من غير تنفيذ، بل الردّ هو الإطاعة والتصديق، فيطيع ويمتثل فيما يأمر وينهى، ويصدّق فيما يخبره به، فالإطاعة والتصديق إمّا من ملازمات الردّ وإمّا جزءٌ من المعنى المطابقي له.

إن قلت: إنّ صيغة الجمع في أُولي الأمر تقضي بوجودهم عصر النزول، فمَن هم أولوا الأمر آنذاك؟ فإن كان المعنيّ به عليّاً عليه السلام فهو واحدٌ، وإن كان مع الحسن والحسين عليهما السلام، فصمتهم ورجوع الأمر كلّه إلى النبي صلى الله عليه وآله حينه واضحٌ، ومع هذا الحال لا يصدق الفهم العرفي.

قلت: إنّ القرآن يجري مجرى الشمس والقمر[1]، والخطاب القرآني للأجيال كافّة، لا للذين عاشوا في عصر نزول الوحي فقط، ومعه يصدق تعدّد ولاة الأمر بمرور الزمان، ويجب على أهل كلّ زمانٍ الردّ إلى ولي أمرهم.

وشمول غير المعصوم عليه السلام يعتمد على ما مرّ في الآية المتقدّمة من عموم ولاة الأمر للمعصوم عليه السلام وغيرهم، ومن اختصاصهم بمَن تكون ولايته حجّةً شرعيّةً، لا كلّ من صدق عليه العنوان عرفاً.

### نقد الاستدلال بالآية على المطلوب



ويرد على الاستدلال بالآية أُمورٌ:

الأمر الأوّل: أنّ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ﴾

---

(١) حسبما رواه في بصائر الدرجات: ٢٠٣، الجزء الرابع، الباب ١٠، الحديث ٢ عن مولانا أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «**يجري كما تجري الشمس والقمر ...**» الحديث. ونحوه غيره، فراجع الوسائل ومستدركه والبحار.

مجملٌ، فـ(أمر) المذكور ظاهره بمعنى: إنشاء طلبٍ، ولا نعلم بأيّ شيء أُمروا، ومَن هو الآمر، وما حيثيّة الطلب في الإرجاع إلى النبي صلى الله عليه وآله، وهذا الإجمال ممّا يسري إلى ما تعقّبه من الآية المستدلّ بها.

قلت: يمكن الجواب عنه بوجوهٍ:

الأوّل: ما أفاده السيّد الطباطبائي قدس سره في «الميزان» بما حاصله: أنّ الأمر في الآية ليس مفرد (أوامر) بل مفرد (أُمور) بمعنى: أشياء، فإذا جاءهم أمر أي: إذا جاءهم شيءٌ من الأمن أو الخوف. والمراد بها الأخبار والحوادث ونحوها ممّا كان يبثّها المرجفون وتنشر وتذاع على ألسن الناس ممّا يخيف الناس أو يحدث اضطراباً داخل المجتمع المسلم[1]. فالآية تأمر بالرجوع إلى الرسول وإلى ولاة الأمر لمعرفة حقائق الأُمور، قبل أن يشتغل الناس بالقيل والقال وإذاعة كلّ مقالٍ.

وعليه لا يبقى وجهٌ للإشكال؛ إذ مبنى الإشكال على أنّ الأمر مفرد (أوامر)، ويكفي أن يحتمل أنّه مفرد (أُمور)؛ إذ الاحتمال يسقط الاستدلال.

فإن قلت: على هذا يكون مورد وجوب الردّ إلى الرسول وإلى أُولي الأمر الحوادث الخارجيّة، أي: الشبهات الموضوعيّة لا الشبهات الحكميّة والأوامر الشرعيّة، ووجوب الرجوع والردّ الذي ينفع في الاستدلال على ولاية الحاكم الأوامر الشرعيّة والشبهات الحكميّة؛ لوضوح أنّ الشبهات الموضوعيّة لا يختصّ إيضاحها وبيان الحقّ فيها بالنبي وأُولي الأمر، بل يعمّ كلّ صاحب فكرٍ صائبٍ وسدادٍ مع إخلاصٍ ودين.

قلت: إنّ الإرجاف لا ينحصر بالشبهة الموضوعيّة، بل قد يُشاع في

---

(١) أُنظر: الميزان في تفسير القرآن ٥: ٢١، ذيل الآية: ٨٣، من سورة النساء.

المجتمع المسلم أوامر ونواهي شرعيّة مفادها أنّ النبي أمر بكذا أو نهى عن كذا، مع أنّه قد تكون موضوعيّة، لكنّها لا تخلو عن تعقيدٍ من حيث رجوعها إلى الحاكم الحقّ فيها، فتعود الشبهة الموضوعيّة إلى شبهةٍ حكميّةٍ.

الثاني: أنّه على فرض كون الأمر هنا واحد أوامر لا أُمور لا يضرّ بالاستدلال أيضاً؛ إذ الأمر الإنشائي الذي وردهم - حقّاً كان أو باطلاً، صدقاً كان أو كذباً، إرجافاً كان أو غيره- يعلمه الرسول وأُولوا الأمر الذين يستنبطونه منهم ويعرفون حقّه من باطله وصدقه من كذبه، فيجب الرجوع إليهم.



الثالث: أنّ وجود القرينة أو محتمل القرينة - أعني: قوله تعالى: ﴿**مِنَ الأَمْنِ أَوْ الخَوْفِ**﴾- يعيّن مفاد الآية وأنّ المراد من (الأمر) مفرد أُمور؛ إذ لا معنى للأمر الإنشائي في (الأمن أو الخوف) أو أنّه لا يعبّر بلاغيّاً عنه بهذه التعابير. وأمّا لو قلنا بأنّه بمعنى: (جاءهم شيءٌ من الخوف أو الأمن أو خبرٌ يوجب الأمن أو الخوف)، كان أرجح وأولى.

الأمر الثاني: أنّ الضمير في قوله: ﴿**يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ**﴾ إن عاد إلى ولاة الأمر وكانت (من) تبعيضيّة، دلّت الآية على أنّ ولاة الأمر على طائفتين: الأُولى قادرةٌ على الاستنباط والثانية عاجزةٌ عنه.

والتحقيق: أنّ الضمير يعود إلى نفس الجماعة المذكورين في الآية الذين إذا جاءهم أمرٌ من الأمن أو الخوف أذاعوا به، فهؤلاء إن ردّوا الأمر إلى النبي وإلى أُولي الأمر، لعلمه الذين يستنبطونه من تلك الجماعة. وإلّا فإن عاد الضمير إلى أُولي الأمر، اقتضى جواز ولاية غير المجتهد للأمر، وهو كما ترى.

ويؤيّد ما ذكرناه: أنّ الاستنباط لا يعني ما هو المصطلح من استخراج

الأحكام من أدلّتها التفصيليّة؛ فإنّه اصطلاحٌ متأخّرٌ لا تُحمل عليه الآية، بل بمعنى الاستنباط الجاري في الشبهات الموضوعيّة أو بمعنى فهم الأمر الصادر من النبي، فكأنّ الناس – بعد ردّ ما جاءهم من أمر الأمن أو الخوف إلى النبي وأُولي الأمر– صنفان، بعضهم يفهم ويعي كلام النبي، وهؤلاء هم الذين يستنبطون من كلام النبي أو الولي فيعلمون، وبعضهم لا يفهم الكلام ولا يعي المراد منه.

الأمر الثالث: أنّ الآية أفادت ﴿أُوْلِي الأَمْرِ﴾ بصيغة الجمع، فيقتضي جواز حضور عدّة أولياءٍ في زمانٍ واحدٍ، وهذا لا يجتمع مع شرط الأعلميّة في الولي؛ إذ الأعلم واحدٌ، كما لا يجتمع مع مقتضى العنوان الثانوي؛ إذ ربما اختلف الأولياء بينهم في الأوامر والنواهي، وترتّب على ذلك مفاسد عظيمة، فكيف يجمع بين هذا وظاهر الآية؟

والتحقيق أن يُقال: إنّ ظاهر ولاية الأمر أن يكون الولي نافذ الأمر والنهي، وهذا لا يجتمع مع غيره في زمانٍ واحدٍ، حتّى في زمن النبيﷺ؛ إذ كان هو الولي، فتعدّد الولاة بهذا المعنى خلاف ظاهر الآية، وعليه فالمناسب أن يكون الجمع المذكور في الآية بلحاظ الأزمنة المختلفة، ويكون لكلّ زمانٍ ولي أمرٍ واحدٍ.

الأمر الرابع: أنّ الآية ليس فيها ما يدلّ على وجوب الردّ إلى الرسول وأُولي الأمر، بل مفادها الحثّ عليه.

وقد يُلاحظ عليه بوجوهٍ:

الأوّل: أنّ إذاعتهم وعدم ردّهم لم يكن موضع قبولٍ بدلالة سياق الآية، بخلاف ردّهم إلى الرسول وأُولي الأمر؛ إذ هو ممّا يوجب الرضا لله تعالى، فيكون هو المطلوب منهم.

لكن هذا لا يثبت إلّا مطلق الرجحان لا الوجوب، فالإشكال على حاله.

الثاني: أنّ إطاعة الرسول والردّ إليه ممّا لا ينبغي الشكّ في وجوبها؛ لقرائن ارتكازيّة وغيرها، وحيث قرن الردّ إلى أُولي الأمر بالردّ إلى الرسول، دلّ على وجوب الردّ إلى أُولي الأمر وطاعتهم كالردّ إلى الرسول وطاعته؛ وذلك لوحدة سياق الآية.

الثالث: أنّ بعض ولاة الأمر يجب طاعته بلا إشكال، وهم الأئمّة المعصومون عليهم السلام؛ إذ هم القدر المتيقّن من ولاة الأمر، فضلاً عن النبي صلى الله عليه وآله، فيلزم ملاحظة عنوان ولاة الأمر في ضمن من يجب طاعته، فتشمل الطاعة الواجبة غيرهم من ولاة الأمر أيضاً.

الرابع: أنّ الآية وإن لم تأمر بالردّ بصيغة الأمر (افعل) إلّا أنّ ظهورها في ترتّب مصلحةٍ اجتماعيّةٍ عامّةٍ أو دفع مفسدةٍ على الردّ إلى الرسول وإلى أولي الأمر ممّا لا كلام فيه، فإن لم يردّوا الأمر إليهم كانوا في معرض المفسدة، وإيجاد المفسدة الاجتماعيّة حرامٌ، أعني: المفسدة التي تترتّب عليها آثارٌ خطيرةٌ، مع أنّ بعض مراتب المفسدة حرامٌ، ولعلّ أغلب أفراد المفسدة وأفراد المصلحة ذات أهمّيّة، فيكون الردّ واجباً كمقدّمةٍ لتحصيل المصلحة العامّة الهامّة أو لدفع المفسدة كذلك.



**الآية الثالثة**

قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[1].

---

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٧. وسورة النحل، الآية: ٤٣.

وتقريب الاستدلال بها على وجوب طاعة السلطان العادل والولي العامّ في ضوء شمول وعموم عنوان أهل الذكر عرفاً أو متشرّعيّاً للمجتهد، أي: العالم بالأحكام الشرعيّة، المتصرّف في دلائلها لمعرفتها تصرّف المالك في ملكه، وليس كذلك غير المجتهد وإن علم وفهم شيئاً من الأحكام أو حمل نصيباً من ثقافة الدين؛ إذ لا يجعله ذلك من أهل الذكر. ووجوب سؤال أهل الذكر يقتضي وجوب الأخذ بقولهم بالملازمة، والأخذ بقولهم مفاده تصديقهم فيما أخبروا عنه وطاعتهم فيما أمروا به. والرجوع إليهم يشمل ما لا يُعلم به من الأُمور الدينيّة والاجتماعيّة، وقد يُطلق عليها المصالح والمفاسد العامّة ممّا يتعلّق بأُمور الدنيا والآخرة. وبها يتّضح وجوب طاعة الولي.

**فساد الاستدلال بالآية في المقام**

وأنت خبيرٌ بما في الاستدلال من الضعف:

أمّا أوّلاً: فلأنّ مورد الآية أُصول الدين لا فروعه؛ إذ بالقرينة المتّصلة - أعني: قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾- يتبيّن مورد السؤال، وهو ما تتحدّث عنه الآية من أمر النبوّة، ويطلق عليه علماء الكلام النبوّة العامّة قبال النبوّة الخاصّة، أي: النبوّة الخاتمة، فلا ينفع في الاستدلال على وجوب طاعة الولي؛ لأنّ طاعته من فروع الدين.

وربما يُقال: إنّ مورد الآية وإن كان أُصول الدين، إلّا أنّ الإرجاع إلى أهل الذكر مفاده بيان أنّهم أهل الاختصاص فيما يرتبط بأمر الدين فروعاً وأُصولاً، فالذكر لا يختصّ ببعض أُمور الدين دون بعض؛ لشموله حقول الدين كافّة، والعالم بها من أهل الذكر، فيسأل ويجيب ويُصدّق ويطاع.

وأمّا ثانياً: فلأنّ المراد من أهل الذكر علماء اليهود والنصارى، كما ذكره بعض أبناء العامّة[1]، فاسألوا أهل الذكر أي: اسألوا علماء اليهود والنصارى عن أمر النبوّات؛ فهم يعلمون أنّ لله أنبياء أرسل إليهم وأنّ النبي الخاتم صلى الله عليه وآله ليس بدعاً من الرسل، فاليهود والنصارى ينبّئونكم أنّ لله أنبياء ومرسلين إلى خلقه، وبهذا تخرج الآية عن مورد البحث.



ويُلاحظ عليه:

أوّلاً: أنّ ما ذكر ينافي نصّ الخبر الوارد عن محمّد بن مسلم من أنّه قال لمولانا أبي جعفر عليه السلام: إنّ من عندنا يزعمون أنّ قول الله عزّ وجلّ: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ أنّهم اليهود والنصارى؟ قال عليه السلام: «**إذاً يدعونكم إلى دينهم**». قال: قال بيده إلى صدره: «**نحن أهل الذكر ونحن المسؤولون**»[2]. والرواية صحيحة المضمون.

ثانياً: أنّه لو قلنا بالشمول لعلماء اليهود والنصارى، لكانت تشمل علماء المسلمين أيضاً.

فإن قلت: إدخال علماء اليهود والنصارى في عموم أهل الذكر يلازم حدوث المفسدة القطعيّة.

قلت: المراد شمولها لهم لفظاً، ليخرجوا للدليل، كما يخرج الفاسق من

---

(١) أنظر: الدرّ المنثور في تفسير المأثور ٤: ١١٩، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم ٧: ٣٨٦، وغيرها.

(٢) الكافي ١: ٢١١، كتاب الحجّة، باب أنّ أهل الذكر ... هم الأئمّة عليهم السلام، بصائر الدرجات: ٤١، الجزء الأوّل، الباب ١٩، الحديث ١٧، وسائل الشيعة ٢٧: ٦٣، أبواب صفات القاضي، الباب٧، الحديث ٣٣٢٠٥.

العلماء والعالم غير المجتهد.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ الأوامر الولائيّة قد لا تكون مسبوقة بسؤالٍ، فإذا رأى الولي المصلحة أو المفسدة أمر ونهى وإن لم يكن سؤالٌ، والآية على فرض شمولها مختصّة بموارد السؤال ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾.

وفيه:

أوّلاً: أنّ لنا أن نجرّد كلام أهل الذكر عن خصوصيّة السؤال، فأمرهم ونهيهم حجّة. سبقه سؤالٌ أم لم يسبقه.

ثانياً: أنّه يمكن أن نعتبر أوامر الولي - وإن لم تكن عن سؤالٍ- قد سبقها السؤال ارتكازاً، بمعنى: أنّ الولي لعلمه بالمصالح والمفاسد يأمر على طبق المصلحة أو المفسدة أو ينهى، ولو علم الناس بتلك المصالح والمفاسد لسألوا عمّا لهم أو عليهم، لكن لعدم الالتفات لم يقع السؤال، لا أنّ المورد لم يكن مورداً للسؤال ولو مقدّراً.

وأمّا رابعاً: فلأنّ الآية تختصّ بموارد الجهل: ﴿إِنْ كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ فمع العلم لا يجب السؤال، فلا مورد للجواب، ولا مورد للطاعة، وعليه فطاعة الولي تختصّ بالعوامّ، ولا تشمل المجتهد العالم، مع أنّ مبنى المشهور شمول موارد الولاية المجتهد والعامّي على حدٍّ سواءٍ.

يمكن التأمّل فيه: بأنّ عدم العلم في الآيات الكريمة لا يعني عدم العلم بالأحكام الظاهريّة والحجج الشرعيّة، بل يعني الجهل بالواقع، والجهل بالواقع يشترك فيه المجتهد والعامّي، إلّا أنّ المجتهد قد ينال مرتبةً من العلم بمعنى الحجّة الشرعيّة والمعذوريّة، لا أنّه يعلم الحكم الواقعي اطّراداً.

فإن قلت: إنّ عدم العلم بالأحكام الواقعيّة يستوي فيها المجتهدون:

سواء كان المجتهد وليّاً أم لم يكن، فيقع السؤال من جاهلٍ لجاهلٍ.

قلت: أوّلاً: إنّهم يستوون في الشبهات الحكميّة، لكن الولي أعلم بالموضوعات الخارجيّة، وعلم غيره بالنسبة إليه بمنزلة الجهل، فيجب الرجوع إليه فيها، مع أنّ جملةً من موارد الولاية من قبيل الشبهات الموضوعيّة.

ثانياً: إنّ الأمر مع شرط الأعلميّة في الولي والمقلَّد أوضح؛ إذ الأعلميّة توجب الأقربيّة إلى الواقع، فيكون غيره غير عالمٍ بالنسبة إليه وإن كان في نفسه عالماً، واطّلاع الأعلم على ما يخفى عن غيره إجمالاً وإن لم يختصّ بمورد معيّنٍ يكفي لتحقّق وصف الأعلميّة الموجب لرجوع غيره إليه في عامّة الموارد.

ومن هنا يتبيّن إمكان الاستدلال بالآية على شرطيّة الأعلميّة في التقليد والولاية؛ إذ إطلاقها شاملٌ لهما.



**الآية الرابعة**

قوله تعالى: ﴿**إِذَا نُودِي لِلصَّلاَةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ**﴾[1].

بتقريب: أنّ موضوع مطلوبيّة السعي هو النداء إلى صلاة الجمعة، وظاهر قوله: ﴿**فاسعوا**﴾ الوجوب، فيجب السعي عند تحقّق النداء. فإذا أمر الولي بالصلاة وجب السعي إليها، وبتجريد أمر الولي عن خصوصيّة الصلاة؛ باعتبار أنّ المدار هو أمره لا خصوص تعلّقه بالصلاة، يثبت وجوب طاعة الولي لو أمر بغير صلاة الجمعة أيضاً.

إلّا أنّ تماميّة هذا الدليل يتوقّف على إثبات أُمورٍ:

---

(١) سورة الجمعة، الآية: ٩.

منها: كون النداء صادراً بالأمر الولائي، لا بالأمر الشرعي، وإذ كان أمراً ولائيّاً فمع تجريد الخصوصيّة والقول بالوجوب التعييني لصلاة الجمعة لو أمر بها الولي، يمكن أن يُستدلّ بالآية على وجوب طاعة الولي مطلقاً.

والغرض هنا إثبات كون أمر المنادي أمراً ولائيّاً، ويمكن تصوير ذلك بأنّ النداء إمّا إخبارٌ أو إنشاءٌ، ولا يمكن أن يُراد منه مجرّد الإخبار، كما لو صرّح المنادي بأنّ هنا تقام صلاة الجمعة أو يخبر أنّ هنا إماماً يمكنه إقامة الجمعة، من دون دعوةٍ منه إلى صلاة الجمعة؛ لأنّه خلاف ظاهر معنى النداء.

فإن لم يكن بمعنى الإخبار بل بمعنى الإنشاء، كان مفاده مناداة الناس وطلب إقبالهم، وحيث إنّ النداء ليس عبثاً بل لغرض حضور صلاة الجمعة، يتضمّن النداء معنى طلب الحضور للصلاة ﴿نُودِيَ لِلصَّلَاةِ﴾، فإذا تحقّق النداء فاستجيبوا له ﴿فَاسْعَوْا﴾، وأدّوا الغرض الذي من أجله صدر النداء، فيكون مفاد النداء إنشاءً، يعني: الأمر بالولاية في دعوة الناس إلى الحضور.

ومنها: أن يكون المنادي المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ﴾ شاملاً للسلطان العادل أو الولي المبسوط اليد.

وبيان ذلك: أنّ في المنادي أربعة احتمالات: النبي صلى الله عليه وآله، السلطان العادل، الولي وإن لم يكن مبسوط اليد، سائر المؤمنين أو عدول المؤمنين. وحيث إنّ المنادي لم يُذكر بخصوصيّة مّا، فالظاهر هو الإطلاق، يعني: أنّ كلّ من نادى لصلاة الجمعة وجب إجابته إلّا من خرج بالدليل.

### الإشكال على دلالة الآية على لزوم الإطاعة

ويرد على الاستدلال بالآية أمورٌ:

الأوّل: أنّ المنادي في عصر النزول كان النبي صلى الله عليه وآله؛ إذ كان هو الداعي

إلى صلاة الجمعة وهو المقيم لها، فنداؤه هو القدر المتيقّن من الآية.

لا يُقال: إنّه بالتجريد عن الخصوصيّة يسري الحكم إلى غيره صلى الله عليه وآله.

لأنّا نقول: أنّ التجريد عنها لا يصحّ إلّا عند الاطمئنان بأنّها غير دخيلةٍ في الحكم الشرعي، أي: عند الاطمئنان بعدم الخصوصيّة، على خلاف المقام؛ لاحتمال خصوصيّة النبي صلى الله عليه وآله في وجوب إجابة ندائه؛ لمكان منزلته. وعليه فلا يثبت من الآية وجوب إجابة أمر غير النبي صلى الله عليه وآله.

ولا يخفى عليك أنّه لا يمكن المساعدة على ما ذُكر من وجوهٍ:

الوجه الأوّل: ظهور الآية في الإطلاق، وكونه صلى الله عليه وآله هو المقيم والمنادي لها في عصر النزول لا يغيّر الظهور، ولو أراد خصوص نداء النبي صلى الله عليه وآله لقيّده.

الوجه الثاني: أنّا لو تنزّلنا عن ذلك، أمكن استفادة العموم أيضاً من دليلٍ خارجي ينزّل غير النبي منزلته صلى الله عليه وآله. نعم، إن كان الدليل قرينةً منفصلةً اختلفت النتيجة عنه لو كان قرينةً متّصلةً؛ إذ المنفصلة لا تنفعنا في المقام، ولا يمكن الاستدلال بالآية معها، وأمّا المتّصلة أو ما يكون كالقرينة المتّصلة كارتكاز المتشرّعة فيمكن أن يتمّ معه الاستدلال، ومعه انعقد ارتكاز المتشرّعة على أنّ المعصومين عليهم السلام نورٌ واحدٌ، أمرهم واحدٌ ونهيهم واحدٌ، فلا فرق بينهم وبين النبي صلى الله عليه وآله في وجوب إجابة ندائهم.



الوجه الثالث: أنّ المأخوذ في الآية عنوان النداء بلا قيدٍ آخر، فيُتّبع العنوان، وهو شاملٌ للسلطان العادل والولي.

الوجه الرابع: أنّ الانصراف إلى نداء النبي صلى الله عليه وآله منشؤه الدليل الخارجي لا اللفظ، والانصراف الخارجي لا لسان له يقيّد الإطلاق، وكونه القدر المتيقّن لا ينافي الأخذ بالإطلاق.

الوجه الخامس: أنّه يمكن النقض عليه بنداء المعصوم تحقيقاً أو تقديراً،

فلا إشكال عندنا في وجوب إجابة من نادى منهمعليهم السلام لصلاة الجمعة كأمير المؤمنينعليه السلام، وفي وجوب إجابة من لم ينادِ منهم أيضاً على تقدير ندائه إليها.

الوجه السادس: أنّه بناءً على الإشكال المزبور تختصّ الآية بعصره وبحضورهصلى الله عليه وآله، فتموت الآية بموتهصلى الله عليه وآله؛ إذ لا وجوب بعد عصره، وهذا مخالفٌ لما ثبت ارتكازاً ودلّت عليه بعض الأخبار من: أنّ القرآن يجري مجرى الشمس والقمر[1]، وأنّه لا يقتصر على من نزل في شأنهم، وإلّا مات بموتهم وانقرض بانقراضهم، ومع اختصاص الآية به تموت الآية بموته وموت معاصريه، وهو فاسدٌ.

الثاني: أنّ القدر المتيقّن من الآية صلاة الجمعة التي كان النبيصلى الله عليه وآله يقيمها في زمان حياته، وهو نبي وحاكمٌ عادلٌ مبسوط اليد، فلو فرض جواز إلغاء خصوصيّة النبوّة في النداء لها، لم يكن إلغاء خصوصيّة كونه حاكماً مبسوط اليد، وعليه فلا تشمل الآية الولي إن لم يكن مبسوط اليد. ويعضده أنّ الولي إنْ كان مبسوط اليد كان في عصيانه مفسدةٌ وإخلالٌ بالنظام العامّ، وأمّا لو لم يكن مبسوط اليد فلا نظام على عهدته لتكون معصيته في أوامره إخلالاً بالنظام.

ويُلاحظ عليه أمران: الأوّل: النقض بولاية المعصومينعليهم السلام؛ إذ لهم الولاية، كما أنّ أمرهم ونهيهم مطاعٌ وإن لم تكن أيديهم مبسوطةً.

ولا يُشكل: بأنّ ثبوت الولاية لهمعليهم السلام لدليلٍ خاصٍّ؛ وذلك لأنّ الدليل على وجوب طاعتهم في الأمور الولائيّة عامّ، فحديث الغدير أثبت الولاية

---

(١) راجع الأحاديث الواردة في الجزء التاسع والثمانين من بحار الأنوار، البابين الأوّل والثامن، واقرأ وارق.

لهم: سواء كانت الأُمور بأيديهم أم كانت عند غيرهم، ومساق الولاية وبابها واحدٌ، فمَن ثبت له الولاية - أيّاً كان- وجبت طاعته وحرمت معصيته: سواءً رضيت الأُمّة بذلك أم لا. والوجه فيه: أنّ مفاد قوله ﷺ: **«من كنت مولاه فعلي مولاه»**[1] - لا سيّما بعد أن أُقام عليهم الحجّة بقوله ﷺ: **«ألست أولى بكم منكم بأنفسكم؟»** قالوا: نعم- جعل الولاية لعلي عليه السلام: أذعنت الأُمّة لذلك وأطاعت أم أبت وعصت.

الوجه الثاني: أنّ كونه ﷺ مبسوط اليد حين نزول الآية لا يؤثّر في ظهورها في الأعمّ. وبتعبير آخر: إنّ القدر المتيقّن لا يضرّ الإطلاق، إلّا أن يشكّل بنفسه ظهوراً في التقييد، كما لو كان كالقرينة المتّصلة من الارتكاز الشرعي مثلاً، فإطلاق الآية يشمل من كان مبسوط اليد وغيره. ويمكن أن يُستأنس لذلك بما يُقال من أنّ الدليل الشرعي حجّةٌ وإن كان الظنّ على خلافه.

مع أنّه لا مفسدة في عصيان الولي والمتسلّط؛ إذ هي من الحكم المترتّبة، لا أنّ حرمة معصية الولي تدور مدار المفسدة والمصلحة؛ إذ لا دليل على العلّيّة، والآية مطلقةٌ.

مع أنّ ترك صلاة الجمعة في الجملة ليس فيه مفسدةٌ كبيرةٌ عامّةٌ. نعم، تفوت بالترك بعض المصالح، إلّا أنّ فوت المصلحة غير المفسدة العامّة، ومع هذا فإنّ الآية أمرت بالسعي إليها، وهو يؤيّد ما مرّ من أنّ حصول المفسدة بنحو الحكمة لا العلّة.



**بيان مقدار دلالة الآيات المتقدّمة على المطلوب**

وربما يُقال: إنّ الآيات المارّة الذكر لم تتعرّض للولاية العامّة، والقدر

---

(١) مرّت الإشارة إليه آنفاً، فراجع.

المتيقّن منها المعصوم عليه السلام أو السلطان العادل المبسوط اليـد، ومعـه فـلا يعـدّ غيرهما وليّاً، أي: يستبعد أن يكون مستحقّ الولاية شرعاً وليّاً فعليّاً، مع أنّه لا سلطنة له بالفعل.

أقول: إنّ ثبوت الولاية بدلالة مقبولـة ابـن حنظلـة، ويثبت وجـوب طاعته بالآيات، ولم يؤخذ في المقبولة شرطيّـة بـسط اليـد والـسلطنة الفعليّـة؛ لأنّه عليه السلام قال: «**جعلته حاكماً**» أي: نظريّاً أو استحقاقاً: سـواء بـسطت يـده أم لا.

كما يمكن استفادة ذلك من عنوان (**أُولي الأمر**)؛ إذ المراد بهم مَـن كـانوا شرعاً أولياءً للأُمور، لا من عدّه العرف وليّاً للأمر وإن لم يكن بجعل الشارع.

لا يقال: إنّه ينبغي الرجوع إلى الفهم العرفي هنا كما في غالب الموارد، مع أنّ العرف يرى اقتصار ولاية الأمر على مَن له السلطنة فعلاً.

لأنّا نقول: إنّه إذا بيّن الشارع مصداق ولاية الأمـر بنفـسه، فـلا يرجـع حينئذٍ إلى العرف، والآية تأمر بإطاعة ولي الأمر، ومقبولة ابـن حنظلـة أفـادت: «**جعلته حاكماً**»، ما يعني أنّ ولايته لا تتوقّف على الـسلطنة الفعليّـة، بـدليل أنّ الشارع جعل المجتهد حاكماً: سواء كـان مبـسوط اليـد أم لا، وإلّا نُقـض بغـير واحدٍ من المعصومين لأنّهم عليهم السلام كانوا ولاة الأمر، ولم يكونوا مبسوطي اليد.

ومع تماميّة دلالة الآيات على وجوب طاعة ولي الأمر شرعـاً، لا حاجـة إلى الاستدلال بالسنُّة والإجماع والعقل، وإن لم يكن بأسٌ في ذكر بعض الأدلّة باختصارٍ.

### الاستدلال بالسنُّة على لزوم إطاعة الولي الفقيه

وأمّا الأخبار فمنها: مقبولة ابـن حنظلـة المتقدّمـة وفيهـا: «**فـإذا حكـم**

**بحكمنا فلم يقبل منه، فإنّما استخفّ بحكم الله، وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله ....».**

وتقريب الاستدلال بها على المطلوب بنهيه عليه السلام عن الردّ عليه، وأنّ الردّ عليه كالردّ على الإمام، والردّ على الإمام ردٌّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله، مع أنّ الردّ عليه عصيانه؛ فرددت أمره عليه إن لم آخذ به، وأخذت بأمره أي: أطعته، وإذا كان العصيان محرّماً فضدّه العامّ واجبٌ، فإذا حرمت المعصية وجبت الطاعة، فيجب طاعته.

**بسط الكلام حول دلالة المقبولة في المقام**

ويمكن أن يشكل على الاستدلال المزبور بأُمورٍ:

الأوّل: أنّ حرمة الردّ على الفقيه في المقبولة فيما إذا حكم الفقيه بحكم الأئمّة عليهم السلام، وحكم الأئمّة هو الواقع لا الأحكام الولائيّة التي يحكم بها غيرهم، فالولي غير المعصوم إن حَكَم أو أمر ونهى في منطقة الفراغ قد لا يحرز أنّ حكمه حكم الأئمّة عليهم السلام حتّى يترتّب عليه حرمة الردّ. بل يمكن تعميم الإشكال إلى الأحكام الظاهريّة أيضاً، إذ لم يُعلم أنّ الحكم الظاهري هو حكم الإمام الواقعي ليحرم ردّه، وإن كان الحكم الولائي للفقيه أشدُّ إشكالاً من هذه الجهة.



والجواب عن الأحكام الظاهريّة بالنقض والحلّ:

أمّا الأوّل - أعني: النقض - فإنّ عمدة التفريعات الفقهيّة عدا الضروريّات منها أحكامٌ ظاهريّة، وإذ لم تعدّ الأحكام الظاهريّة من حكمهم عليهم السلام خرج أغلب أحكام الفقه عن كونه حكم الأئمّة عليهم السلام، وهو كما ترى.

وأمّا الثاني - أي: الحلّ - فإنّ الأحكام الظاهريّة نحوٌ من أحكامهم عليهم السلام،

إلّا أنّ حكمهم قد يجعل في كلّ موضوعٍ بما هو، وقد يجعل في ظرف جهل المكلّف بحكم الشيء في نفسه، فالاستصحاب والبراءة ونحوهما وظائف وأحكام صدرت عنهم لموضوعاتها في ظرف جهل المكلّف.

وممّا يؤيّد ذلك أنّ الأحكام الواقعيّة لجملةٍ من الموضوعات ليست مجهولةً لنا فحسب، بل حتّى للمعاصرين للأئمّة عليهم السلام، فأصحابهم الذين جمعوا الأخبار وعملوا بها لم يتحصّل لديهم من الأخبار أزيد من الأحكام الظاهريّة. نعم، هناك أفراد قلائل اطّلعوا ببركة الأئمّة عليهم السلام وعنايتهم وحسن استعدادهم على جملةٍ من الأحكام الواقعيّة، بخلاف الأعمّ الأغلب من أصحابهم.

وعليه فلا يمكن حمل قوله عليه السلام: «**نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا**» على الأحكام الواقعيّة، كيف ولو فرض حضور أحدهم المجلس الذي أجاب فيه الإمام عليه السلام عن مسألةٍ، لم يكن الجواب في حقّه إلّا حكماً ظاهريّاً، فكيف بمَن لم يحضر المجلس، وكيف بمَن جمع إلى ذلك بُعد الزمان أيضاً؟!

وأمّا الثالث فإنّه عليه السلام نسب الأحكام إليهم لا إلى الله تعالى؛ إذ لو نُسبت إليه تعالى لأمكن فهم الأحكام الواقعيّة منها، وإذ قد نسبت إليهم عليهم السلام كان المراد الأحكام الصادرة عنهم، أي: السنّة، والحكمان الظاهري والواقعي من السنّة.

وأمّا الإشكال على استفادة الحكم الولائي من المقبولة ففيه:

أوّلاً: أنّ الحكم الولائي على فرض اختصاصه بالشبهات الموضوعيّة لا يعني الموضوعات الخارجيّة من حيث هي، بل من حيث حكمها، فمرّد الشبهة الموضوعيّة إلى الشبهة الحكميّة. نعم، تفترق عنها في أنّ المشكوك في

الشبهة الموضوعيّة حكمٌ جزئي لا كلّي، أي: يُشكّ في انطباق الحكم الكلّي على هذا الشيء الخارجي الجزئي.

وثانياً: أنّه يلزم تطبيق ما هو أقرب إلى المصلحة وأبعد عن المفسدة من أحكامهم‌عليهم‌السلام. وما ذكر وإنْ لم يدلّ عليه دليلٌ بخصوصه من كتابٍ أو سنّةٍ، إلّا أنّه مسلّم وإجماعي بل ضروري، مع أنّه مما يوجب رضاهم‌عليهم‌السلام تجاه مَن يتصدّى لهذه المهمّة من حفظ المصالح ودفع المفاسد. وإذ ثبت ذلك يكون تشخيص ما يوجب رضاهم‌عليهم‌السلام بحسب المصلحة والمفسدة والأمر على طبقها من أحكامهم، ويكون الردّ عليه كالردّ عليهم.

أمّا الطعن في الصغرى - أي: فيمن يقوم بهذا الأمر - فحسب الفقيه أن يتجرّد عن الهوى والنزعات والعصبيّة وينظر بعقله المجرّد ويقلّب الأُمور لمعرفة ما هو الأصلح ويعمل على طبقه.

ويشهد له ما ورد: من أنّ العقل حجّةٌ باطنةٌ[1]، فهو تأييدٌ لحكم العقل فيما للعقل فيه مجالٌ، وإمضاء منهم‌عليهم‌السلام لما يدركه العقل العملي من المصالح والمفاسد الملزمة. وقد التزم الأُصوليّون بذلك في غير واحدةٍ من المسائل: كقاعدة التخيير العقلي وأصالة منجزيّة العلم الإجمالي وحجّيّة القطع عقلاً وغير ذلك.



الثاني: أنّ سيرة المجتهدين على ردّ بعضهم لبعضٍ القدح بأدلّة بعضهم الآخر، وعلى ذلك جرت سيرة أجيال العلماء، ما يكشف عن أنّ الأمر الوارد

---

(١) حسبما أورده في الكافي الشريف ١: ١٦، كتاب العقل والجهل، الحديث ١٢، عن مولانا أبي الحسن موسى بن جعفر‌عليه‌السلام قال: **«يا هشام، إنّ لله على الناس حجّتين: حجّةً ظاهرةً وحجّةً باطنةً. فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمّة‌عليهم‌السلام، وأمّا الباطنة فالعقول»**.

في المقبولة تنزيهي لا وجوبي، وإلّا حرمت مناقشات العلماء فيما بينهم، وهو فاسدٌ قطعاً.

وفيه: أنّ بحث الأعلام وجدلهم ليس من باب ردّ حكم أهل البيت عليهم السلام أو الردّ على الله تعالى، بل تنبيهٌ من فقيهٍ لفقيهٍ على أنّ ما حكم به ليس هو حكم أهل البيت عليهم السلام؛ لضعف دليله وتوهّمه فيه، فهو ردٌّ إلى الله لا ردٌّ على الله.

نعم، لو قيل له: إنّ حكمك باطلٌ وإن كان مطابقاً للكتاب والسنّة، كان ردّاً على الله ورسوله والأئمّة عليهم السلام، إلّا أنّه أجنبي عن محلّ الكلام.

ثمّ أنّه لا يفرّق الحال في عدم جواز الردّ بين الفتوى والحكم الولائي، وكما لا يجوز ردّ فتوى الفقيه الجامع للشرائط، كذلك لا يجوز ردّ حكمه.

فإن قلت: كما يجوز الطعن في دليل فتوى الفقيه والإشكال عليه، كذلك يجوز الطعن في مبنى دليل الحكم الولائي، أي: يمكن التأمّل في فهم الولي للمصالح والمفاسد التي اقتضت الحكم على طبقها.

قلت: أوّلاً: أجمع القائلون بالولاية العامّة على أنّ الأمر الولائي لا يجوز نقضه، ولو ناقش في المصلحة لزم عليه الطاعة أيضاً.

وثانياً: أنّ الأخذ بكلّ وجهٍ في الأُمور العامّة مع اختلاف الآراء قد يؤدّي إلى مفسدةٍ عظيمةٍ؛ فالأُمور العامّة يلزم أن تتوحّد على رأيٍ واحدٍ، وهو النظر القيادي في المصلحة العامّة، وإلّا فالعقول والأفكار متفاوتةٌ، ويتبع ذلك اختلاف الآراء والأفهام جدّاً.

وثالثاً: أنّ التأمّل في حكم الولي جائزٌ ما لم يصدر حكمه، وأمّا بعد صدور الحكم من الولي الجامع لشرائط الولاية شرعاً فلا يجوز نقضه؛ لأنّ حكمه حينئذٍ مردّه إلى حكم المعصوم عليه السلام الذي لا يجوز ردّه، إلّا أن يكون حكمه بحيث يحصل من إطاعته مفسدةٌ كبيرةٌ. وحصول مثل هذا لا يكون

عادةً، وإلّا أمكن حينئذٍ سقوطه عن الولاية لاختلال بعض شروطها من سلامة العقل؛ إذ لا يقدم على ما فيه مفسدةٌ عظيمةٌ إلّا من كان ناقص العقل.

ورابعاً: أنّه يمكن أن يُقال - كما نبّه عليه بعض مشائخنا(١) -: إنّ حجّيّة فتوى الفقيه نتيجةٌ لحجّيّة قناعته واطمئنانه، فالفقيه بعد بحثه في الأدلّة ومقتضياتها تحصل له قناعةٌ بالحكم الشرعي، فيفتي على ضوئها، فمردّ فتواه إلى قناعته، وكذا الكلام في الحكم الولائي، فالولي بعد تمحيص المسألة ولوازمها يحصل له قناعةٌ فيحكم، وبما أنّ قناعته حجّةٌ فلا فرق بين كون معلول تلك القناعة فتوىً أو حكماً ولائيّاً، كما لا فرق في حجّيّة سبب القناعة من العجز عن الفحص الزائد عن الدليل أو غيره.

والحاصل: أنّ قناعته في فهم الموضوعات والمصالح والمفاسد العامّة حجّة، وإنْ لم يكن عليه دليلٌ بخصوصه من كتابٍ أو سنّةٍ، إلّا أنّه يمكن فهمه من السياقات العامّة.

الثالث: إنّ مناط حرمة ردّ الفقيه الاستخفاف؛ لقوله عليه السلام: «**فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّما استخفّ بحكم الله وعلينا ردّ ...**»، ولا ريب في حرمة الاستخفاف بحكم الفقيه، وإن لم تكن كلّ معصيةٍ استخفافاً، والكلام في وجوب طاعته وحرمة معصيته وإن لم يكن استخفافاً.

ويُلاحظ عليه: أنّ الاستخفاف عنوانٌ متأخّرٌ منتزعٌ من العصيان، فالعصيان استخفاف بفهم العُرف. لا نقول: إنّ الإمام نزّل المعصية والردّ منزلة الاستخفاف؛ لأنّا لا نحتاج إلى هذه المؤونة، ولو تنزّلنا عن ذلك كلّه



(١) راجع ما أفاده السيّد الخوئي قدس سره في مباحث التقليد من التنقيح في شرح العروة الوثقى، الجزء الأوّل.

فقوله﵇: «**وعلينا ردّ ...**» يكفي لثبوت حرمة ردّ الفقيه وعصيانه.

الرابع: أنّ المقبولة ظاهرةٌ في حرمة معصية عامّة الناس للفقيه، وأمّا وقوع المعصية أحياناً من فردٍ أو أفرادٍ فلا يدلّ على حرمته.

وفيه: أوّلاً: أنّ الفعل المضارع «**فلم يقبل منه ...**» إن كان مبنيّاً للمعلوم لم يكن للإشكال وجهٌ؛ إذ لا تعبير فيه عن العموم، بل الكلام عن الفرد، مع قيام القرائن على البناء للمعلوم؛ لقوله﵇: «**فإنّما استخفّ بحكمنا، وعلينا ردّ ...**» وقد وقع في سياقها.

إن قلت: إنّ قوله: «**استخفّ ... وعلينا ردّ ...**» مبني للمجهول لا للمعلوم، فيكون عامّاً في الجميع لا الفرد.

قلت: مع بُعده في نفسه يُلاحظ عليه أنّ قوله: «**والرادّ علينا الراد على الله...**» ورد بصيغة المفرد، فهو قرينةٌ على أنّ ما سبقه أيضاً من المفرد أو المبني للمعلوم، لا العموم المجموعي.

ولا يُقال: إنّه حينئذٍ ليس للضمير المقدّر مرجعٌ يعود عليه، بخلاف ما لو قلنا بالبناء للمجهول، فلا نحتاج إلى مرجع يعود إليه.

لأنّا نقول: إنّ عدم ذكر مرجع الضمير صراحة لا يضرّ؛ لرجوعه إلى جميع الأفراد حينئذٍ، أي: لا يجوز لكلّ واحدٍ ردّ كلام الفقيه، ولا يجوز لكلّ أحدٍ عصيانه. ونظيره قوله: (إذا زالت الشمس فصلِّ) أو (إذا شكّ بين الثلاث والأربع عمل بكذا)، فكلّ ذلك لم يذكر فيه مرجعٌ صريحٌ للضمير، ومع ذلك نقول: (إذا زالت الشمس وجبت الصلاة على كلّ مكلّفٍ)، و(إذا شكّ أيّ فردٍ بين الثلاث والأربع فحكمه كذا).

وثانياً: أنّه لو قُرء مبنيّاً للمجهول كان دالاً أيضاً على شموله لجميع الأفراد على نحو العموم الاستغراقي، أي: تحرم المعصية الفرديّة، كما تحرم

المعصية الجماعيّة، بل هو أولى بالدلالة، كما هو واضحٌ. ودعوى: أنّه يدلّ حينئذٍ على الحرمة على الجميع لا إشكال فيها، لكن لا بمعنى بشرط الانضمام، بل بمعنى حرمة معصيته على كلّ فردٍ فردٍ من المجتمع.

## حول الأخبار الأُخرى الواردة في المقام

ثمّ إنّ الرواية المعتبرة سنداً في المقام هي مقبولة عمر بن حنظلة، وسائر الأخبار التي يستدلّ بها ضعيفةٌ سنداً جملةً واحدةً.

نعم، هذه الأخبار المستفيضة وإن ضعف سندها، إلّا أنّ القدر المتيقّن من مضمونها أو المعنى العامّ الذي تشترك فيه معتبرٌ وواضحٌ. فيحسن حينئذٍ الإشارة إلى بعضها.

فمنها: ما عن إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمّد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فوردت في التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عجّل الله فرجه: «**أمّا ما سألت عنه أرشدك الله وثبّتك - إلى أن قال- وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله ...**»[1].

فالرجوع إلى رواة الحديث بمعنى: تصديقهم فيما أخبروا عنه وإطاعتهم فيما أمروا به، كما مرّ تقريبه، إلّا أنّ الرواية ضعيفة السند.

ومنها: ما روي في «الاحتجاج» عن مولانا أبي محمّد العسكري عليه السلام في حديثٍ قال: «**فأمّا مَن كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على**



---

(١) إكمال الدين ٢: ٤٨٣، الباب٤٥، الحديث ٤، الاحتجاج ٢: ٤٦٩، احتجاج الحجّة القائم المنتظر المهدي عليه السلام، ووسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٣٣٤٢٤.

**هواه مطيعاً لأمر مولاه، فللعوامّ أن يقلّدوه ...»**[1]. وهذا الخبر – مع غضّ النظر عن ضعف سنده ودلالته- يمكن أن يُستدلّ به على المطلوب بتقريب: أنّ التقليد في الأحكام على ما يُستفاد لغةً: إمّا بمعنى جعل عمله في ذمّة المقلَّد، أي: إنّ المقلَّد مسؤولٌ عن عمل المقلِّد، وإمّا بمعنى مشاكلته في العمل، أي أن يعمل المقلِّد كما يعمل المقلَّد، كما يقال: قلّدت الببغاء أو القرد، والثاني وإن كان فيه نحو حزازةٍ إلّا أنّه أقرب، ولا دخل للقصد في ذلك، وإن كان يقتضيها الاحتياط الاستحبابي.

فالتقليد عملٌ، وعليه يبنى ما يفتي به من البقاء على تقليد الميّت في المسائل التي عمل بها المكلّف، وحيث إنّ التقليد يلازمه الطاعة، فالمقلِّد مطيعٌ لأمر المقلَّد أو ممتثلٌ لفتواه، فيكون التقليد دليلاً على طاعة الفقيه.

ويُستفاد منه أنّ التقليد لا يقتصر على الفتوى، بل يشمل الولاية؛ إذ ليس التقليد في الخبر على حسب الاصطلاح المتأخّر؛ لأنّه اصطلاحٌ فقهي، بل التقليد يشمل كلا الحصّتين: الفتوى والولاية، فهو العمل على طبق رأي المقلَّد.

وربما يُقال: إنّ لسان الخبر «**فللعوامّ ...**» الجواز، لا وجوب التقليد، ومع فرض عدم ثبوت وجوب التقليد لا يثبت من الخبر وجوب الطاعة أيضاً، بل قد يمكن القول: إنّ هذا الخبر الدالّ على الجواز قرينةٌ منفصلةٌ على أنّ الأمر في غيره من الأخبار بمعنى مطلق المطلوبيّة، لا خصوص الحصّة الوجوبيّة منه.

---

(١) الاحتجاج ٢: ٤٥٨، احتجاج أبي محمّد الحسن بن علي العسكري عليه السلام، ووسائل الشيعة ٢٧: ١٣١، أبواب صفات القاضي، الباب ١٠، الحديث ٣٣٤٠١، وبحار الأنوار ٢: ٨٨، كتاب العقل والعلم والجهل، الباب ١٤، الحديث ١٢.

وفيه: أوّلاً: أنّه يجوز أن تكون اللام في قوله: «للعوامّ» بمعنى (على) أي: على العوامّ، وهو معنى الوجوب. إلّا أنّ هذا خلاف الظاهر.

وثانياً: أنّ اللام وإنْ أفادت الجواز، إلّا أنّه بالمعنى العامّ الذي يجامع الوجوب والاستحباب والإباحة والكراهة، ويخرج منه الحرمة، ما يعني أنّ التقليد ليس بحرامٍ. وأمّا كونه واجباً أو لا فغير مذكورٍ في الرواية، وتكون الأخبار الأُخرى الدالّة على الوجوب معيّنةً للمراد من هذا الجواز أو دالّةً عليه.

وثالثاً: أنّه يمكن أن يُقال: إنّ الأئمّة عليهم السلام عدل القرآن ولسانه، وإذ قد أوجب القرآن حكماً بلسان الجواز في قوله تعالى في السعي: ﴿فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾[1] جرى الإمام عليه السلام على هدي القرآن، فذكر الحكم الإلزامي بلسان الجواز.

لكن يرد عليه: أن لا ملازمة بين الاستعمالين، فإذا استعمل القرآن ما ظاهره الجواز في الوجوب لسببٍ مذكورٍ في بعض الأخبار الواردة في ذلك، فلا يعني ذلك أنّ الإمام عليه السلام استعمل كذلك، إلّا أن يقوم دليلٌ عليه، وهو مفقودٌ.

ورابعاً: أنّه يمكن أن يفرض جواز التقليد مع قسيميه: الاجتهاد والاحتياط، أي: يجوز له أن يكون مقلّداً أو محتاطاً أو مجتهداً، كما في خصال الكفّارة المخيّرة بين الصوم والعتق والإطعام، وحينئذٍ فإن عجز المكلّف عن العتق والإطعام تعيّن عليه الصوم، كما أنّه إن عجز عن الاجتهاد والاحتياط تعيّن التقليد عليه.

وعليه فلا منافاة بين جواز التقليد ووجوبه بهذا المعنى.



---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٥٨.

## الاستدلال بالإجماع على لزوم الإطاعة

وأمّا الإجماع على وجوب طاعة الولي العامّ، فإذ لم يقل المشهور من الفقهاء بالولاية لم تكن إطاعة الولي فضلاً عن غيره واجبةً، فلا إجماع ولا شهرة على وجوب الإطاعة.

وقد يمكن التمسّك بدليل الإجماع في المقام من وجهين:

الأوّل: ثبوت إجماع القائلين بالولاية العامّة للفقيه على وجوب إطاعة الولي العامّ، فالفقهاء القائلون بهذه الولاية وإن قلّوا، لكن نطمئنّ بأنّهم يقولون بلزوم إطاعة الولي العامّ؛ إذ وجوب الطاعة من مقتضى ولايته.

ولا يشكل عليه: أنّ القدر المتيقّن من إجماع هؤلاء - إذ الإجماع دليلٌ لبّي يؤخذ منه بالقدر المتيقّن- هو الفقيه الولي المبسوط اليد؛ وذلك لأنّهم يقولون بلزوم إطاعة الفقيه مع القول بولايته حتّى لو لم يكن مبسوط اليد.

الثاني: أن يُقال بثبوت الإجماع حتّى ممّن لا يقول بالولاية أيضاً بتقريب: أنّ قولهم بعدم وجوب طاعته باعتبار أنّه ليس وليّاً، وأمّا لو ثبتت ولايته شرعاً فهم يذهبون إلى لزوم طاعته حينئذٍ؛ إذ مقتضى ولايته وجوب طاعته.

ويشهد لذلك أنّهم يقولون بوجوب إطاعة الولي الخاصّ في مورد ولايته: كالأب ومتولّي الوقف وغيرهما، فيجب إطاعة هؤلاء في خصوص حدود مورد الولاية، وهذا يعني: أنّ الطاعة ملازمة للولاية عند الفقهاء، فإذا ثبتت كبرى وجوب إطاعة الولي ممّا مرّ بالإجماع، وثبتت الصغرى - أي كون الفقيه وليّاً عامّاً- وجبت إطاعته حينئذٍ، وإنّما ذهبوا إلى العدم لأنّه لم يثبت عندهم ولايته العامّة، فإذا تمّ عموم الولاية تمّ وجوب الطاعة، أي: تُنقّح الكبرى بالإجماع، وتنقّح الصغرى بدليلٍ خاصٍّ.

وإن أُورد عليه: أنّ القدر المتيقّن مَن كان مبسوط اليد منهم، قيل في الجواب: بل الدليل عامٌّ في مبسوط اليد وغيره، ولا قدر متيقّن في المقام، بل معلومٌ عندهم دوران أمر الطاعة وحرمة المعصية مدار ثبوت الولاية وعدمها، لا بسط اليد وعدمه.

ويشهد له موارد الولاية الخاصّة أيضاً؛ فالأب لا تسقط ولايته وكذا ولي الوقف مع عدم بسط أيديهما، كما لو سُجن الأب أو متولّي الوقف، بل يكون تصرّف غيره ممّن ليس له الولاية شرعاً ظلماً وحراماً.

### الاستدلال بالعقل



وأمّا العقل فيمكن تقريب دلالته على المطلوب بوجوهٍ:

منها: أنّ حكمة الباري تعالى التي اقتضت أن لا يترك الأُمّة بلا نبي ولا إمام تقتضي أن لا يتركها بلا ولي يقوم مقام الإمام في حال غيبته(عليه السلام)؛ لكي لا تُهمل الأُمّة ولا يضيع حقّ رعيّتها عملياً، وبهذا كان من تمام العدل ومقتضى الحكمة أن يُعيّن من يحفظ الأجيال المتعاقبة في زمن الغيبة مع طولها وعدم معرفة مقدارها من السنين، ولا تُحفظ بتعيين فقيهٍ بعينه؛ إذ بموته عاد المحذور، فوجب النصب العامّ لعنوانٍ عامٍّ، فمَن صدق عليه تولّى أمر الناس فتوائيّاً وولائيّاً.

وما عليه الناس عمليّاً هو رجوعهم إلى الفقيه في الفتوى دون الأُمور الولائيّة، ولا ينبغي أن يكون هكذا، فإنّ الفقيه وإنْ لم يكن مبسوط اليد تماماً، إلّا أنّ بمقدار انبساط يده في الجملة على الناس أن يرجعوا إليه فيه، فلا يهملوا أوامره الولائيّة باستخفافٍ.

والحاصل: أنّ في ترك تعيين ولي بعنوانٍ عامٍّ مع طول غيبة الإمام صلوات الله عليه مفسدةٌ، ما يكشف عن أنّ الله ورسوله(صلى الله عليه وآله) والأئمّة(عليهم السلام)

نصبوا أولياء. ولعلّه بسبب ترك هذه الولاية وعدم الاعتقاد بها جرت علينا مظالم كان يمكن دفع جملة منها لو كنّا نرى الولاية للفقيه على مرّ عصر الغيبة.

ولعلّ الحكمة أنّ الحاجة إلى ذلك - في علم الله تعالى - أقلّ من الحاجة إلى الفقه والفتوى؛ لعلمه تعالى بأنّ الدول والحكومات ستكون بيد الظالمين لا بيد العدول، فسقطت المسؤوليّة عن الذمّة، إلَّا أنّ ذلك لا يعني انتفاء أصل ولاية الفقيه ولو في الجملة فيما كان فيه مبسوط اليد.

ومنها: أن يُقال بأنّه مع ثبوت ضرورة وجود الولي لحاجة المجتمع إليه وحصول المفسدة والظلم مع عدمه، فلا حاجة إلى الدليل النقلي، بل يكون العقل حاكماً فيها ودالاً عليها.

ما ذُكر يختلف عن الدليل اللفظي؛ إذ لا إطلاق فيه، فهو دليل لبّي يؤخذ منه بالقدر المتيقّن، والقدر المتيقّن قد لا يؤدّي المطلوب؛ إذ قد تختصّ الولاية بناءً عليه بحال الضرورة أو بالأعلم أو حالة انبساط اليد فعلاً، فلا يعمّ جميع الموارد، إلَّا أن يتمّم بما ذكرناه من ثبوت حكم العقل في غير القدر المتيقّن أيضاً. نعم، في مورد غير الأعلم، لا يحكم العقل فيه؛ وذلك لمفسدةِ تعدّد الأولياء.

ثم إنّ هذه المفاسد وغيرها ممّا وقع منذ زمن انقضاء حكومة الحقّ وتسلّط معاوية إلى يومنا هذا ممّا لا يرضى الشارع بها ولا يرضى العقل بها، وعليه فيمكن تصوير ثبوت الولاية على أنحاءٍ:

الأوّل: أن يحكم العقل بالولاية العامّة؛ لعلمه بقبح المظالم والمفاسد، ولعلمه أنّه مع ثبوت الولاية ترتفع هذه المفاسد أو تقلّ إلى درجةٍ كبيرةٍ.

الثاني: أنّ العقل يحكم بوجوب العدل من مجرى الولاية العامّة، وما

يحكم به العقل يحكم به الشرع، فيحكم الشرع بوجوب العدل عن طريق الولاية العامّة، وهو كاشفٌ عن الجعل الشرعي لها.

الثالث: إنّ العقل يدرك وقوع المفاسد مع غياب الولي، ومعه نكتشف علم الشارع بذلك، فنقول بلزوم الولاية من الشرع حينئذٍ من دون ملازمةٍ بين حكم العقل والشرع، بل يستكشف بالعقل أنّ الملاك تامٌّ، فيحكم الشارع على طبقه.



### ملاحظات على تقرير العقل

ويمكن التأمّل في ما تقدّم من تقرير العقل:

أمّا الأوّل ففيه أوّلاً: أنّه يقتضي التحديد؛ إذ الدليل العقلي لبّي، فيقتصر منه على القدر المتيقّن. ككون الولي هو الأعلم وكونه مبسوط اليد، وتختصّ ولايته بالضرورات.

وثانياً: أنّ حكم العقل لا حجّيّة فيه، وإنّما يجب طاعة مَن له حقّ الطاعة.

وأمّا الثاني فلا ملازمة بين حكم العقل والشرع، وحكم العقل وحده ليس بحجّةٍ، وحكم الشرع غير ثابتٍ؛ لنفي الملازمة.

وأمّا الثالث فلا إشكال فيه من حيث إنّه جعل حكم العقل طريقاً صرفاً لحكم الشرع، وهو وإن كان دليلاً لبيّاً فيرد عليه إشكال الاختصاص بالقدر المتيقّن، إلّا أنّه يمكن أن يُقال بسعة دائرة الدليل بمقدار ما علم من ذوق الشرع، فيمكن أن يفهم شرطيّة انبساط يد الفقيه في الجملة، فيتصرّف الفقيه فيما يمكن له التصرّف، لا أن يُهمل الأقلّ ممّا يمكن القيام به. وأمّا قدر الضرورة فيؤول إلى رفع المفاسد الخطيرة، وإن كان المعلوم من حال الشارع

أنّه يريد رفع جميع المفاسد وجلب المنافع.

ومنها: أنّ الاجتهاد والأعلميّة مع التقوى والعدالة ممّا يتوقّف على أسبابٍ وسعي، فمَن بلغ رتبة الاجتهاد والأعلميّة وصار مؤهلاً لمنصب السلطان العادل أو الولي العامّ، فلا يجوز في الحكمة حرمانه، ويقبح بالحكيم تعالى أن يحرم صاحب الاستحقاق من حقّه، مع ما في ذلك من حرمان المجتمع من منافع هذا الولي وإرشاداته وأوامره ونواهيه التي تصلح المجتمع، فيتعيّن حكم العقل بجعل الولي العامّ.

لا يُقال: يجب حينئذٍ أن يمنح الولي فعليّة السلطنة، فيكون حاكماً بالفعل على الناس، كما منح حقّ المرتبة، أي: كما ثبتت له الولاية نظريّاً بناءً على هذا الدليل يجب أن تكون له عمليّاً تكوينياً؛ إذ المفروض أنّه حقٌّ، والله تعالى لا يحرم أحداً من حقّه.

لأنّا نقول: إنّ السلطنة الفعليّة لها أسبابٌ متعدّدةٌ، وفي ذهابها عن أهلها مصالح يعلم بها الله تعالى، ولذلك لم تتحقّق لأهلها، وهذا لا يلازم عدم ثبوت الحقّ لهم فيها. وبعبارةٍ أُخرى: إنّ هذا الولي مستحقٌّ للسلطنة نظريّاً وعمليّاً، حقّاً وفعلاً، إلّا أنّه لم ينلها فعلاً وعمليّاً لوجود أسباب ومصالح اقتضت ذلك، وهذا لا يعني حرمانه من الحقّ الآخر الثابت له، وهو الولاية نظريّاً.

### إشكالٌ وجوابٌ حول منطقة الفراغ

وربما يُقال: إنّه لا دليل على ما يُطلق عليه بمنطقة الفراغ؛ بشهادة ما ورد من أنّه ما من واقعةٍ إلّا ولها حكمٌ[1]، وحكم الواقعة هو الحكم الشرعي

---

(١) أُنظر: الأحاديث الواردة في الجزء السادس والعشرين من بحار الأنوار، أبواب علامات الإمام وصفاته وشرائطه، الباب١: جهات علومهم عليهم السلام وما عندهم من الكتب ...، وافهم واغتنم.

والفتوى، ومع إمكان الفتوى في كلّ حكمٍ فلا مورد للولاية، بل يكون جعل الولاية المصطلحة لملأ منطقة الفراغ لغواً، مع أنّ الفتوى ممّا يشترك فيها الفقهاء ولا تختصّ بالولي، أي: إنها ممّا يمكن لكلّ فقيهٍ أن ينالها، ولا تُشترط بالولاية. وفقد النصّ الخاصّ في موردٍ وواقعةٍ لا يضرّ؛ لوجود الإطلاقات والعمومات، بل لتوفّر الأُصول العمليّة التي يمكن أن تملأ أيّ فراغٍ اجتهادي، ومنه منطقة الفراغ المدعاة.

وفيه: أنّه لابدّ من القول بضرورة الحكم الولائي؛ وذلك أنّ الأحكام الثابتة: كالاستحباب والإباحة قد توجب المصلحة العامّة الإلزام في مواردها، بأن يكون الحكم الشرعي الأوّلي الاستحباب مثلاً، إلّا أنّ المصلحة تقتضي أن يأتي الناس بالأمر المستحبّ ولا يتركوه، أي: يُعامل معه معاملة الواجب، وهذا لا يمكن إلّا بالولاية العامّة. مع أنّ التصرّف في أموال الإمام: كالأنفال وإرث من لا وارث له ونحو ذلك ممّا يكون للإمام عليه السلام لا يجوز إلّا بإذنه عليه السلام، ولا إذن بالمعنى الاستقلالي، بل المدار على الولاية العامّة.

فإن قلت: إنّ أموال الإمام عليه السلام ليست على حدّ الأموال الشخصيّة، ولذا لا تنتقل من الإمام السابق إلى ورثته، بل تنتقل إلى خصوص الإمام الذي يليه، فهي أموالٌ تابعةٌ لمنصب الإمام، كما هو المشهور والصحيح، وعليه فيجوز التصرّف فيها.



قلت: مع فرض أنّها من منصب الإمام، فبأيّ دليلٍ يتصرّف بها أمثالُنا ممّن ليس له ذلك المنصب الخطير؟ فالحاجة إلى ثبوت الولاية أوضح.

إن قلت: إنّ الحاجة والمصلحة وإن تُلزم بما لم تُلزم به الشريعة أو تمنع عمّا لم تمنع منه – أي: ما يُدّعى بمنطقة الفراغ من دائرة الولاية – إلّا أنّ

المصلحة أو الحاجة تثبت الحكم الآخر الثانوي، فيتبدّل المستحبّ إلى واجبٍ للعنوان الثانوي من دون حاجةٍ إلى أمر الولي وإلى إثبات وليٍ فقيهٍ.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ المصالح والعناوين الثانويّة قد تفيد حكماً مغايراً للحكم الأصلي، وهذا الحكم في ضمن دائرة الفتوى، ولا ربط له بالولاية.

ولا يخفى فساد هذه الدعوى:

أمّا أوّلاً: فلأنّ المصلحة أو المفسدة قد لا تصل إلى درجة تغيير الفتوى، بمعنى: أنّ العناوين المحقّقة للحكم الثانوي من قبيل الضرر أو العسر والحرج غير ثابتة، إلّا أنّ حاجةً فعليّةً قائمةً أو ضرورةً ما قائمةٌ، فالفتوى على طبقها غير ممكنٍ، ولا يُعالج ذلك إلّا بالأمر الولائي.

وأمّا ثانياً: فلأنّ دائرة الضرر والعسر والحرج إن اتّسعت وشملت تلك الموارد، فالفتوى وإن قامت بالأمر، إلّا أنّ الفتوى ممّا لا ينالها عامّة الناس، فلا يُفتي بذلك إلّا المجتهد، ولا ينبّه على تلك الموارد ولا يبتّ بها إلّا المجتهد، وليس شيء من ذلك بيد العامّة.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ الاقتصار على الفتوى وتعطيل الأحكام الولائيّة قد يؤدّي إلى ما لا ينبغي وقوعه، كتعطيل أموال لمئات السنين؛ لحرمة التصرّف في أموال الغائب مثلاً، فتبقى أمواله جامدةً، ولا ترتفع هذه الحرمة ولا تندفع تلك المفسدة إلّا ضمن دائرة الولاية.

### حول دائرة الولاية وسعتها

ثم إنّا إمّا أن نقول بالولاية مطلقاً، أو لا نقول بها مطلقاً، أو نقول بالتبعيض فيها، فنثبتها في موارد وننفيها في أُخر.

أمّا نفي الولاية بالمرّة فهو نقضٌ على المشهور في غيرِ واحدٍ من الموارد

التي تسالموا على الولاية فيها إلّا فيما ندر، كالولاية على الصبي والمجنون الذين لا ولي لهما، والولاية عن الوقف الذي لا ولي له، وفي قبض الحقوق من الزكاة والخمس، وكذا في إرث مَن لا وارث له والمال المجهول المالك، فكيف يتصرّف فيه من دون ثبوت الولاية؟ وكيف نقول بصحّة الصلاة في أموال مجهول المالك مثلاً؟ مع أنّ رجال الدين يتصرّفون في هذا المال، فأكلهم منه وإفطارهم به وحجّهم به وصلاتُهم فيه، والرجوع فيه إلى المجتهد وطلب الإذن في هذه التصرّفات لا ينفع إلّا إذا كان له الولاية عليه، وهو المطلوب.

ونحوه الكلام في طلاق المفقود أو الغائب عنها زوجها، فالمتأخّرون ومنهم السيّد الخوئي قدّس سرّه نفسه قالوا به، وطلّقوا عنه[1]، مع أنّ العنوان المأخوذ في الأخبار هو السلطان والوالي والولي[2]، فإن لم يكن الفقيه وليّاً كيف جاز لهم هذه التصرّفات؟ كما أنّ العنوان في الأخبار الزوج المفقود، ولا يعمّ الغائب ولا المسجون ولا الظالم لزوجته المانع عنها حقوقها جحوداً، إلّا أنّهم قالوا بجواز الطلاق عنه.

فقد ظهر: أنّ ما تقدّم لا يكون إلّا بالولاية، ولا سيّما أنّ مقتضى الاحتياط في الفروج بطلان مثل هذا الطلاق، بل هو قضيّة الأصل العملي من استصحاب الزوجيّة أو عدم الولاية أو عدم صحّة الإيقاع.

إن قلت: يمكن القول بالولاية في موارد خاصّة، كما في الموارد المذكورة؛



---

(١) أُنظر: المهذّب البارع ٣: ٤٩٦، كشف اللثام ٨: ١٢٥، بلغة الفقيه ٣: ٢٣٨، منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٣٠٠، وغيرها.

(٢) أُنظر: وسائل الشيعة ٢٢: ١٥٦ - ١٥٩، كتاب الطلاق، أبواب أقسام الطلاق وأحكامه، الباب ٢٣.

وذلك لقيام الدليل على هذه الموارد الخاصّة. فالولاية ثابتةٌ في مواردها المنصوصة، وعمل مُتأخّري الفقهاء في حدود هذه الدائرة.

قلت: لا دليل على تلك الموارد الخاصّة من الكتاب والسنّة بخصوصها، فليس ثمّة دليلٍ لفظي على كلّ واحدٍ منها، مع أنّ مقتضى الأصل العملي - مع فرض عدم ثبوت الولاية العامّة- حرمة أو بطلان هذه التصرّفات.

ولو فرضت الملازمة بين هذه الموارد - بمعنى: أنّ قيام الدليل الخاصّ على ثبوت الولاية في بعض الموارد يكفي في سريانها إلى موارد أُخر- لزم إلغاء الخصوصيّة وثبوت الولاية العامّة، مع أنّهم لا يقولون بها.

**بيان الادلّة على الولاية والمناقشة فيها**

نعم، قد يتوهّم دلالة بعض الأدلّة اللبّية على الولاية في الموارد المذكورة: كالإجماع والسيرة والضرورة.

لكنّ شيئاً منها لا يخلو من إشكالٍ:

أمّا الإجماع فالمنقول منه لا حجّة عليه، والمحصّل منه متعذّر الإثبات إلّا بمعنى سيرة الفقهاء على الفتوى بالولاية في الموارد الخاصّة.

والسيرة إن كانت بمعنى فتوى الفقهاء بثبوت الولاية في موارد خاصّة جيلاً بعد جيل، فهذا بحاجةٍ إلى إمضاء المعصوم عليه السلام، ومع غيبته كيف ننال رضاه؟! ولم تثبت سيرة الفقهاء من أصحاب الأئمّة زمن حضورهم عليهم السلام على ذلك لكي يُقال بإمضائهم عليهم السلام لها، إلّا في بعض الموارد كالولاية على الصغير.

وأمّا الضرورة فهي تقدّر بقدرها، مع أنّ مورد الضرورة هي الأحكام التكليفيّة، فتسقط الحرمة مثلا للضرورة، وأمّا الأحكام الوضعيّة فلا تسقط للضرورات أو العسر والحرج، فمَن بلغ به الجوع حدّ الهلاك ولم يكن عنده ما

يسدّ به جوعه أكل من مال الغير وارتفعت الحرمة، إلّا أنّ ضمان المأكول لا يرتفع، مثلاً، وثبوت الملكيّة والزوجيّة والبينونة والطلاق كلّها أحكامٌ وضعيّةٌ. هذا.

مع أنّ الأدلّة المذكورة يقتصر فيها على القدر المتيقّن؛ لأنّها لبّيّة، والقدر المتيقّن هو الضرورة أو الضرورة القصوى، فتثبت الأحكام الولائيّة وتنفذ في مواردها لا غير. وقد يمكن أيضاً فرض قدرٍ متيقّنٍ من جهة أُخرى، فلا يجوز في غيرها، وهي التصرّف في الأموال دون غيرها من الولاية على الوقف أو القصّر أو طلاق الغائب ونحوه.

فقد انقدح: أنّه لا دليل على ثبوت الولاية في الموارد التي اقتصروا عليها، مع فرض عدم الولاية العامّة. ولعلّ الفقهاء (قدس الله أسرارهم) كانوا يرون الولاية العامّة، ولا يفتون بها صراحةً؛ لنحوٍ من أنحاء التقيّة.

وقد يُقال: إنّ التقيّة بمقدار الضرر والخوف والخطر، فمع عدم فعليّة الضرر والخوف لا مورد لها.



### حول القضاء والولاية وحدودها

ثم إنّ بين القضاء والولاية فرقاً؛ إذ القضاء لا يتوقّف على الولاية العامّة، بل القاضي يتصرّف في حدود ولايته القضائيّة، وأدلّة نفوذ تصرّفات القاضي متعدّدةٌ ومعتبرةٌ سنداً، وموضوعها الفقيه، ولا تشترط فيه الأعلميّة، كما هو المشهور المنصور، ومع ذلك لوحظ أنّ الأصحاب (قدّس الله أسرارهم) لم يتولّوا القضاء إلّا في الموارد النادرة جدّاً.

ومنه يتّضح أنّ التعزيرات وإقامة الحدود الشرعيّة لا تتوقّف على القول بالولاية العامّة؛ إذ هي من مهام القاضي الشرعي، وإلّا لغى القضاء في كثيرٍ

من موارده.

نعم، القتل وشبهه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتوقّف على ثبوت الولاية العامّة، والظاهر من فتوى المتأخّرين أنّهم يقولون به كمورد من موارد الولاية الجزئيّة أو التبعيضيّة. ويأتي فيه ما تقدّم من الإشكال في مثله من الموارد.

والحاصل: أنّ نفي الولاية مطلقاً ساقطٌ؛ لبطلان جملةٍ من التصرّفات التي التزموا بها في موطنها، والتبعيضُ في الموارد لا دليل عليه، والولاية العامّة وإن نفوها، إلَّا أنّ سيرتهم على العمل بها في مواردٍ. وحملاً لفعلهم على الصحّة نقول: لعلّهم كانوا يقولون بالولاية العامّة إلَّا أنّهم في مقام العمل سلكوا طريق التبعيض، ما يلزم منه ثبوت منطقة الفراغ التي لا يملؤها إلَّا الحكم الولائي، ولا تسدّها الفتوى.

ثمّ قد يتوهّم في ضوء بعض الفتاوى أنّها من باب الأحكام الولائيّة: كثبوت الهلال أو إقامة الحدود.

مع أنّ ما ذكر من: أنّه ما من واقعةٍ إلَّا ولها حكمٌ غير تامٍّ في نفسه سنداً ودلالةً.

أمّا الأوّل فلأنّها مقولةٌ ناشئةٌ من الحدس لا الدليل. نعم، حيث إنّ الله تعالى حكيمٌ، فليس من حكمته إهمال أمرٍ من غير حكمٍ إلزامي أو ترخيصي.

وعلى فرض كونها روايةً أو صحيحةً معتبرةً، فدلالتها على المدّعى قاصرةٌ؛ إذ الحكم لا يعني الفتوى بالضرورة، فالأحكام الولائيّة أيضاً أحكامٌ إلهيّةٌ، والمصالح التي اقتضت ثبوت أحكامٍ أوّليّةٍ قد تقتضي ثبوت أحكامٍ مترتّبةٍ على مصالح، إلَّا أنّ تجاذبات الحياة وتغيّر المصالح الثانويّة تبعاً لها توجب أن يوكل

أمر تشخيص تلك المصالح إلى الولي، فيجعل الحكم بمقتضاها.

وكما يقال: إنّ في كل واقعةٍ حكماً أعمّ من الظاهري والواقعي، فيقال هنا: أنّ في كلّ واقعةٍ حكماً أعمّ من الحكم الشرعي والولائي.

**التحقيق الحاسم للنزاع في المقام**

والتحقيق: أنّ دائرة الولاية ومنطقة حكم الولي ترتبط بالموضوعات الخارجيّة، ولا تتعلّق بالشبهات الحكميّة. فكلّ موردٍ ثبت حكمٌ شرعي أو شككنا في حكمه وكان مورداً لقواعد الفتوى، كما لو شكّ في وجوب السورة في الصلاة - سواء قام الدليل الاجتهادي بل الأصل العملي على الوجوب أم العدم- فلا مجال لحكم الولي فيه، بل المرجع فيه هو الفتوى؛ لأنّه من الشبهات الحكميّة، وموارد الولاية هي الشبهات الموضوعيّة. كما لا يمكن للولي أن يُشرّع معاملةً مثلاً لم تثبت شرعاً؛ لوضوح قصور ولايته عن موارد الشبهات الحكميّة التكليفيّة والوضعيّة.

والسرّ فيه: قصور مقتضي الولاية ودليلها عن الشمول، ومقبولة ابن حنظلة المتقدّمة عمدة الدليل، وقوله عليه السلام فيها: «**إنّي جعلته حاكماً**» لا يُستفاد منه إلّا ما يلي:



الأوّل: أنّ الفقيه بمنزلة الحاكم عند العرف، وحاكم العرف لا تتعدّى حكومته إلى الشبهات الحكميّة قطعاً.

الثاني: أنّ المقبولة ليست في مقام البيان من هذه الجهة؛ إذ فلا إطلاق فيها منها، فيؤخذ بالقدر المتيقّن، وهو الشبهات الموضوعيّة.

الثالث: أنّها لا تشمل موارد الفتوى القطعيّة، وإلّا كانت محلّلةً للحرام أو محرّمةً للحلال.

الرابع: أنّ دائرة الولاية تدور مدار ما تقتضيه المصالح والمفاسد، فإن لم يكن الحكم جلباً لمصلحة أو دفعاً لمفسدة فلا ولاية؛ لقصور المقتضي، مع أنّ سيرة الحاكم في العرف وارتكازه على ذلك، أي: الأمر بما فيه المصلحة والنهي عمّا فيه المفسدة، وقد نزّل الفقيه منزلته.

ومنه يتّضح الفارق بين تصرّف الإمام عليه السلام ولائياً وتصرّف الفقيه؛ إذ الأخير لا يمكنه أن يأمر بقتل النفس أو طلاق الزوجة أو إلقاء المال في البحر؛ لأنّ فيه مفسدةً، وأمّا المعصوم فله ذلك على الأرجح؛ لوجوب طاعته مطلقاً. فما نُقل عن بعضهم من أنّ ولاية الفقيه كولاية النبي أو كولاية الله تعالى تجشّمٌ.

الخامس: أنّه قد يقال بقصور أوامره الولائيّة عن ثبوتها بعد موته، فإن أمر بحكمٍ نافذٍ من باب الولاية فلا يجب امتثاله بعد موته. وقد يُقال بثبوتها حتّى بعد موته إلّا أن يرتفع الموضوع أو ينقضه الولي الحي؛ عملاً بالاستصحاب، فكما تستصحب الفتوى بعد موت الفقيه كذلك تستصحب أوامره الولائيّة، بأن يستصحب الحكم الوضعي، أي: حجيّة أمره ونهيه، أو يستصحب الحكم التكليفي، أعني: وجوب طاعته.

ويشكل على الاستصحاب هنا: أنّ الإمام عليه السلام أنزل الفقيه منزلة الحاكم العرفي على ما سبق، والعرف لا يرى لحكّامه أمراً ولا نهياً ولا طاعةً بعد موتهم، وعليه فدائرة الولاية مدارها حياة الحاكم، فإذا مات فلا ولاية له.

وقد يتوهّم: أنّ القوانين العرفيّة السائدة نافذةٌ حتّى بعد موت الحاكم، ما يعني أنّ أمر الحاكم ووجوب طاعته نافذٌ وثابتٌ ولو بعد موته.

إلّا أنّه توهّمٌ فاسدٌ؛ إذ النافذ هو القوانين الدستوريّة التي توضع من

قبل مجالس معيّنة، لا من شخص الحاكم ولا من شخصٍ آخر بعينه، فهي ليست حكم الحاكم حتّى يقال باستمرارها ونفوذها بعد موته.

مع أنّ جعل الفقيه كالحاكم العرفي لا يُراد به إلّا الحاكم آنذاك لا ما هو متعارفٌ في الحكومات المعاصرة، والحاكم حين صدور النصّ لم يكن له موادّ دستوريّة ولا قوانين وضعيّة تكون سارية المفعول بعد موته، وإنّما الحاكم ونظره، فإذا مات فلا نظر له ولا رأي، بل ينتقل الأمر إلى الحاكم اللاحق، وهكذا كان حال الحكومات الأمويّة والعباسيّة، بل حتّى الصفويّة والقاجاريّة والعثمانيّة والفاطميّة ... . وعليه فحكومة الفقيه تتقدّر بحياته، ولا أمر له ولا نهي بعد موته. فيكون الخبر الدالّ على جعل الفقيه حاكماً دالاًّ بنفسه بظهورٍ عرفي على عدم حجّيّة كلامه بعد موته، ومعه فلا تصل النوبة إلى الاستصحاب أصلاً.

نعم، إن لم يُفهم من الخبر المعنى المذكور وقلنا: إنّ الخبر ليس في مقام البيان من هذه الجهة وإنّ حجّيّة كلام الفقيه ثابتةٌ بعد وفاته، واحتملنا استمرار الأحكام الولائيّة في الواقع، أمكن أن يقال بجريان استصحاب الحكم الوضعي أو التكليفي.

ومع إمكان جريان الاستصحاب في نفسه، فقد يُقال هنا بعدم ثبوته في المقام من وجوهٍ:



الأوّل: معارضته بأصالة عدم الحجّيّة، فالأصل عدم وجوب طاعته أو عدم حجّيّة كلامه بعد موته.

لكنه مدفوعٌ بأنّ الاستصحاب مقدّمٌ على ذلك الأصل؛ إذ الاستصحاب بنفسه يثبت الحجّيّة.

الثاني: احتمال وقوع المفسدة بامتثال أوامره السابقة؛ لوضوح تغيّر مقتضيات المصالح والمفاسد، ولا يمكن إرجاع تشخيص ذلك إلى عامّة الناس، فيرجع الأمر فيها إلى الولي الحي. وإن لم يثبت الوقوع في المفاسد بسبب امتثال الأوامر السابقة، فلا أقلّ أنّه لا يكون فيه مصلحةٌ، مع أنّه مشهودٌ في المجتمع وواقع الحال، فيكون هذا بمنزلة القرينة على عدم ثبوت استصحاب وجوب طاعته.

أقول: بل إنّ مقتضى الأُصول العمليّة حجّيّة كلام الفقيه الولي وأمره ونهيه بعد موته وضعاً وحكماً؛ إذ لا يخفى أنّ المصلحة في أوامره ونواهيه أو عدم المفسدة قد تكون محرزةً حتّى بعد موته، بل مع عدم الإحراز يمكن استصحاب المصلحة أو عدم المفسدة، فيستصحب وجوب طاعته وحجّيّة حكمه. اللّهمّ إلَّا أن يكون الولي قد حدّد أجلاً لحكمه فلا يسري بعده، أو يرتفع موضوع حكمه، أو ينقضه الولي الحي بحكم آخر، وعليه فأمر الولي السابق على حاله حتّى يتحقّق شيءممّا ذكر، مع أنّ في بقاء حكم السابق على نفوذه حتّى ينفذ أمر الحي مصلحةً للمجتمع. بل قد تُقرّر حجّيّة كلام الولي بعد موته بدلالة اجتهاديّة لا بأصل عملي؛ وذلك لحرمة الردّ عليه، كما نصّت عليه مقبولة ابن حنظلة، فيقال: الردّ عليه حرام حيّاً وميّتاً؛ إذ لم تقيّد المقبولة بحياته، فبالعموم الأزماني يحرم الردّ عليه بعد موته، فيحرم تكذيب الشيخ الطوسي أو العلّامة الحلّي وإن مضى على وفاتهم قرونٌ. والردّ عليه عصيانه عُرفاً، فالعصيان وإن كان معنى مجازيّاً للردّ، إلَّا أنّه واضحٌ جدّاً عرفاً.

### حول اشتراط الأعلميّة

وأمّا الأعلميّة فنقول باختصار: إنّ مقتضى إطلاق وسياق مقبولة ابن

حنظلة: «**نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا**» عدم اشتراط الأعلميّة؛ إذ النظر في الحلال والحرام ومعرفة أحكامهم لا تختصّ بواحدٍ، فقد يكون مائةً أو أقلّ مثلاً، بل حتّى لو صدق على اثنين مثلاً، كان مفاد المقبولة عدم اشتراط الأعلميّة، وموضوعها واحدٌ، وهو المجتهد ولعلّ الإشارة في المقبولة إلى الولاية والقضاء. كما أنّ في المقام أخبارٌ أُخر تدلّ بإطلاقها على عدم شرطيّة الأعلميّة.

مع أنّ الأصل العملي يقتضي عدم شرطيّتها؛ إذ الأصل البراءة عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فيجري الأصل المؤمّن لنفي التعيين، ويثبت تخيير العامّي في الرجوع إلى فقيهٍ جامعٍ للشرائط وإن لم يكن أعلم. وعليه فالقول بشرطيّة الأعلميّة إنّما يقتضيه الاحتياط الاستحبابي، فما الوجه فيما قلناه من تعيّنه احتياطاً وجوبياً؟

ثمّ إنّه على القول بالاحتياط الوجوبي في الرجوع إلى الأعلم قد يُقال: بأنّه يجب القول بالتعيين عند الشكّ في الأجزاء والشرائط؛ إذ هما من بابٍ واحدٍ، فيجب أن يأتي بالأجزاء والشرائط المشكوك وجوبها في الصلاة، ولا يجوز إجراء البراءة عنها، لكن الفتوى على عدم وجوب الإتيان بها؟

ويمكن الجواب عنه بوجوهٍ: 

الوجه الأوّل: أن يقال: إنّ مقبولة ابن حنظلة ليست في مقام البيان من حيث اشتراط الأعلميّة أو عدمها، فلا إطلاق لها ليشمل غير الأعلم؛ لعدم تمام أركان مقدّمات الحكمة التي يبنى عليها الإطلاق.

بل أقول: لعلّ الإمام عليه السلام أخفى بيان هذا الشرط؛ لعدم المصلحة فيه؛ إذ المكلّفون قد يقطنون البلاد النائية، فالأمر برجوع الكلّ إلى الأعلم في الأحكام الدينيّة طرّاً فيه حرجٌ حقيقي شخصي واجتماعي، وبالسكوت عن

هذا الشرط كان كلّ منهم يرجع إلى عالم بلده يأخذ برأيه.

بل إنّ شرطيّة الاجتهاد لم تكن بذلك الوضوح، بل قد يُستظهر أنّ المراد من تلك الأخبار هو المجتهد؛ إذ الحكم كلّما كثرت قيوده عزّ وجوده، فمع بقاء بعض الجهات والشرائط مسكوتاً عنها يقع في المجتمع اليسر في استفتاء أُمور دينه، مع أنّ ذلك بإمضائهم وتقرير نظرهم عليهم السلام آنذاك؛ لمصالح مّا، وهم عليهم السلام أعلم بذلك.

مع أنّهم عليهم السلام لو صرّحوا باشتراط الأعلميّة لتعيّن رجوع الكلّ إليهم عليهم السلام حال حضورهم، ولتوجّهت الأنظار إليهم كثيراً، وهذا خلاف التقيّة جدّاً.

الوجه الثاني: أنّ ثبوت الولاية شرعاً لغير واحدٍ مظنّة الفساد والاختلاف، فباختلاف وتفاوت آراء المجتهدين قد يحصل التضارب والتضادّ، إذ قد يأمر بعضٌ وينهى بعض، والمفروض وجوب إطاعة الكلّ، فيجتمع الضدّان على الناس، ولربما أدّى إلى الفتنة والقتل، فيجب على الحكيم - بحسب مقتضيات العقل العملي - أن يضع القيادة في واحدٍ، وتعيّنُه بالأعلميّة.

نعم، قد يُتدارك ذلك بالقول بالتصويت، كما يُلحظ في هذه الأيام من التصويت في مجلسٍ كمجلس الخبراء أو من قبل العامّة مباشرة، فمَن اختاروه وليّاً تعيّن لها. إلّا أنّا ذكرنا أنّه لا دليل شرعي في المقام، إلّا أن يكون التصويت عملاً صوريّاً، والأصل هو النصب الذي يلحق التصويت.

الوجه الثالث: أنّ مقتضى الاحتياط العقلي شرطيّة الأعلم؛ وذلك باعتبار أنّ مقتضى حكم العقل العملي في الشبهات البدويّة الاحتياط إلّا أن يأذن الشارع، فجريان البراءة الشرعيّة أمرٌ وجريان البراءة العقليّة أو عدم

جريانها أمرٌ آخر، ولا تلازم بينهما.

وهذا - أي: عدم جريان البراءة العقليّة- هو ما قرّره أُستاذنا السيّد الشهيدقُدِّسَ سِرُّهُ في غير واحدٍ من تصانيفه الثمينة(١).

فحقّ الطاعة لله تعالى المولى الحقيقي يوجب طاعته حتّى في مورد الاحتمال، أي: يجب طاعته عقلاً عند احتمال التكليف. ويتفرّع على ذلك اشتراط الأعلميّة عقلاً في مورد البحث، واشتراط التعيين عقلاً عند دوران الأمر بين التخيير والتعيين.

وأصالة البراءة الشرعيّة وإن كانت جاريةً في نفسها وحاكمةً على الاحتياط العقلي، إلّا أنّها معارضةٌ بعدّة أُصولٍ جاريةٍ في المرتبة السابقة عليها، وحيث إنّ لها تقدّماً رتبيّاً كان الأصل عدم الحجّيّة في غير الأعلم عند الشكّ في حجّيّة كلامه، أو يستصحب عدم وجوب طاعته؛ إذ لم يكن واجب الطاعة قبل اجتهاده أو قبل صيرورته محتمل الأعلميّة، فيثبت عدم وجوب الطاعة له.

وأصالة البراءة عن الشرطيّة - إعني: شرطيّة الأعلميّة- لا تنقّح موضوع الولاية؛ لأنّه من قبيل اللازم العقلي؛ فإنّا إذا أجرينا البراءة عنها - والمفروض قصور الدليل اللفظي- فلا تثبت ولاية غير الأعلم إلّا بناءً على ثبوت اللازم العقلي. واللوازم العقليّة ليست حجّةً في الاستصحاب، فكيف باللازم العقلي لأصالة البراءة؟! وعليه فيكون مقتضى الاحتياط الوجوبي هو اشتراط الأعلميّة.



---

(١) أُنظر: بحوث في علم الأُصول ٥: ٢٣- ٢٩، مباحث الحجج والأُصول العمليّة، أصالة البراءة، البراءة العقليّة، ودروس في علم الأُصول ٣: ١٢، وما بعدها، وشرح العروة الوثقى ٤: ٩٣.

**الشرط الرابع:**

اجتماع سبعةٍ أو خمسةٍ أحدهم الإمام. وانتظام البحث في هذا الشرط في طيّ جهاتٍ:

الأُولى: هل المشروط هو الوجوب التخييري أم التعييني؟

وقد مرّت الإشارة إليها فيما سبق.

الثانية: هل الشرط اجتماع سبعةٍ أو خمسةٍ خاصّةً؟ وما مقتضى الأصل العملي في ذلك؟

الثالثة: أنّ الخمسة أو السبعة هل يجب أن يكونوا ممّن لم يسقط الوجوب عنهم في أصل الشريعة أم يكفي أن يكونوا ممّن سقط عنهم الوجوب فيها: كالمرأة والمسافر والعبد؟

الرابعة: هل يشترط في الإمام أن يكون ممّن لم يسقط عنه الوجوب في أصل الشرع أم لا يشترط، فتكفي إمامة المسافر مثلاً؟

الخامسة: هل يشترط أن يكون الإمام أحد هؤلاء المجتمعين للصلاة أم يكفي من غيرهم، فلو اجتمع خمسةٌ أو سبعةٌ ثمّ صلّى فيهم آخر لم يجتمع معهم بقصد الصلاة، فهل يكفي أو لا؟

السادسة: ما هي النسبة بين شرطيّة النداء واجتماع العدد؟ فهل هما شرطان مستقلّان تجب صلاة الجمعة بتحقّق أيٍّ منهما أم لا؟

**الكلام حول اشتراط العدد**

ثمّ إنّ البحث في المقام في أنّ هذا الشرط هل هو شرط وجوبٍ لا شرط واجبٍ أو مقدّمة واجب؟

وعمدة دليله الأخبار، وقد عقد في «الوسائل»[1] باباً في هذا الشرط.

ولعلّ من أدلّة هذا الشرط الإجماع أيضاً، لكن لا يخفى أنّه إجماعٌ مدركي، فلا حجّة في محصّله فضلاً عن منقوله.

## دلالة الأخبار على الاشتراط

وأمّا الأخبار فهي متعدّدةٌ، ومعه فلا يضرّ ضعف السند فيها؛ لثبوت القدر الإجمالي من مجموعها. نعم، ما لم تجتمع عليه الأخبار بحاجةٍ إلى تنقيح السند.

فمنها: ما رواه محمّد بن يعقوب، عن الحسين بن محمّد، عن عبد الله بن عامر، عن علي بن مهزيار، عن فضالة، عن أبان بن عثمان، عن أبي العبّاس، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**أدنى ما يُجزئ في الجمعة سبعةٌ أو خمسةٌ أدناه**»[2].

وينبغي الالتفات إلى أنّ اشتراط العدد هل للوجوب التخييري أو التعييني أو للإجزاء؟ وحيث إنّ الحقّ في المسألة عندنا الوجوب التخييري قبل الاجتماع والشرط، فلا معنى لبقاء التخيير بعد الشرط أيضاً؛ إذ يلزم منه أنّ ما فرضناه شرطاً ليس بشرطٍ. وعليه فالشرط المذكور: إمّا للوجوب التعييني أو للإجزاء، بمعنى: أنّ الأخبار التي ورد فيها اشتراط العدد - ومنها هذه الرواية- مسوقةٌ لبيان أنّ صلاة الجمعة ليست على القاعدة الجارية في صلاة الجماعة؛ فإنّ صلاة الجماعة تصحّ وتنعقد بشخصين، وأمّا



---

(١) أُنظر: وسائل الشيعة ٢٢: ٣٠٣- ٣٠٦، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٢: باب اشتراط وجوب الجمعة بحضور سبعةٍ ... .

(٢) الكافي ٣: ٤١٩، باب وجوب الجمعة وعلى كم تجب، الحديث ٥، تهذيب الأحكام ٣: ٢١، باب العمل في ليلة الجمعة ويومها، الحديث ٧٦، الاستبصار ١: ٤١٩، أبواب الجمعة وأحكامها، الباب ٢٥٢، الحديث ٣، ووسائل الشيعة ٧: ٣٠٣، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٢، الحديث ٩٤٢.

صلاة الجمعة فلا تنعقد ولا تصحّ دون خمسة أشخاصٍ أو سبعةٍ، فلا تجزي الجمعة إلّا بهذا العدد، ولا ربط له بالوجوب التعييني أيضاً.

ومنها: علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن اذينة، عن زرارة، قال: كان أبو جعفرعليه السلام يقول: «**لا تكون الخطبة والجمعة وصلاة ركعتين على أقلّ من خمسة رهطٍ: الإمام وأربعة**»[1]. والغرض: أنّ الخطبة لا تصحّ وكذا صلاة الجمعة إلّا بخمسة نفرٍ، فلا تجزي خطبةٌ ولا صلاةٌ دون العدد، وهو واضحٌ، والرواية معتبرةٌ سنداً.

ومنها: محمّد بن علي بن الحسين بإسناده، عن الحلبي، عن أبي عبد اللهعليه السلام أنّه قال في صلاة العيدين: «**إذا كان القوم خمسةً أو سبعةً فإنّهم يجمّعون الصلاة كما يصنعون يوم الجمعة**»[2]. وهي معتبرةٌ أيضاً.

وتدل الرواية على شهرة اشتراط الجمعة بعددٍ خاصٍّ وعلى إقامة الجمعة بين المؤمنين آنذاك؛ لعدم علمنا بوجود نحو هذا الشرط عند العامّة.

كما تدلّ على أنّ العدد للإجزاء، فلا تصح دونه، ولا دلالة في الرواية على الوجوب وإن قالعليه السلام: «**فإنّهم يجمعون**» إلّا أنّه كالأمر في مورد الحظر؛ لحظر انعقاد صلاة الجمعة بشخصين وثلاثة وأربعة، فيتوهّم الحظر فيما زاد، والأمر في مورد الحظر لا يدلّ على الوجوب.

---

(١) الكافي ٣: ٤١٩، باب وجوب الجمعة وعلى كم تجب، الحديث ٤، تهذيب الأحكام ٣: ٢٤٠، باب العمل في ليلة الجمعة ويومها، الحديث ٢٢، الاستبصار ١: ٤١٩، أبواب الجمعة وأحكامها، الباب ٢٥٢، الحديث ٦، ووسائل الشيعة ٧: ٣٠٣، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٢، الحديث ٩٤١٣.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٥٢٢، باب صلاة العيدين، الحديث ١٤٨٦، ووسائل الشيعة ٧: ٣٠٣، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٢، الحديث ٩٤١٤.

ومنها: صحيحة زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: على مَن يجب الجمعة؟ قال: «**تجب على سبعة نفرٍ من المسلمين، ولا جمعة لأقلّ من خمسة من المسلمين، أحدهم الإمام. فإذا اجتمع خمسةٌ ولم يخافوا، أمّهم بعضهم وخطبهم**»[1]. وهي في الإجزاء أيضاً، وإن أفاد عليه السلام: «**تجب على سبعة نفرٍ...**»، وظاهر مادّة الوجوب الإلزام.

وقد يُشكل بأنّه اصطلاحٌ متأخّرٌ، ويشهد له ما ورد في غسل الجمع من قوله عليه السلام: «**الغسل واجبٌ يوم الجمعة**»[2] مع أنّه مستحبٌّ، والتحقيق أنّها في مورد الحظر كما قرّرناه في الحديث السابق. وقوله: «**فإذا اجتمع خمسةٌ ولم يخافوا، أمّهم بعضهم**» ظاهرٌ في الإجزاء أيضاً، فلا دليل على الوجوب التعييني. نعم، قد يُقال: إنّ قوله عليه السلام: «**أمّهم بعضهم ...**» من قبيل قوله: (اغتسل وتوضّأ) فيفهم منه الوجوب، فيدلّ على الوجوب. كما قد يُقال بدلالة صدر الرواية: «**تجب على سبعة ...**» على الوجوب أيضاً، بل ذيلها أوضح في الدلالة عليه، وعليه فالإخبار في قوله عليه السلام «**أمّهم بعضهم...**» كصيغة الأمر في الدلالة على الوجوب أو أوضح منه. لكن مع هذا فإنّ احتمال كونها مساقة لدلالة الإجزاء ثابتٌ.

ولا يخفى وضوح استعمال (الجمعة) في صلاة الجمعة كما في الرواية، وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً.



ومنها: ما في «الخصال» عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمّد بن

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٤١١، باب وجوب الجمعة وفضلها ...، الحديث ١٢٢٠، ووسائل الشيعة ٧: ٣٠٤، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٢، الحديث ٩٤١٥.

(٢) الكافي ٣: ٤١٧، باب التزيّن يوم الجمعة، الحديث ٤، ووسائل الشيعة ٣: ٣١٢، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٦، الحديث ٣٧٣٢.

عيسى، عن أحمد بن محمّد أبي نصر البزنطي، عن عاصم بن عبد الحميد الحنّاط، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «**لا تكون جماعةٌ بأقلّ من خمسةٍ**»[1]. والظاهر اعتبار الرواية.

والمراد من الجماعة فيها صلاة الجمعة؛ لارتكاز المتشرّعة على أنّ شرطيّة حضور خمسة في صلاة الجمعة لا مطلق الجماعة.

والرواية صريحةٌ في الإجزاء، فتكون قرينةً منفصلةً على أنّ ما ذكر في غيرها ممّا يحتمل المقصود منه الإجزاء أو الوجوب يُراد منه أنّ الجمعة لا تجزي لو انعقدت بأقلّ من العدد المذكور.

ومنها: محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن أبان بن عثمان، عن الفضل بن عبد الملك، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**إذا كان قومٌ في قريةٍ صلّوا الجمعة أربع ركعاتٍ، فإذا كان لهم من يخطب لهم جمعوا إذا كانوا خمسة نفرٍ. وإنّما جعلت ركعتين لمكان الخطبتين**»[2].

وما ذكرناه في صحيحة زرارة من التردّد في دلالة الرواية على الإجزاء أو الوجوب يجري هنا أيضاً.

وبعد نقل الأخبار وتبيّن أنّ لسانها بيان الحكم الوضعي - بمعنى: فساد صلاة الجمعة إن لم يجتمع العدد المذكور - يتّضح أنّ اجتماع العدد المذكور مقدّمة واجبٍ لا مقدّمة وجوبٍ، إلّا أنّ الاحتياط الواجب يقتضي الالتزام بكونها مقدّمة وجوب؛ وذلك لأمرين:

---

(١) الخصال ١: ٢٨٨، باب الخمسة، الحديث ٤٦، ووسائل الشيعة ٧: ٣٠٤، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٢، الحديث ٩٤١٦.

(٢) الاستبصار ١: ٤٢٠، أبواب الجمعة وأحكامها، الباب ٢٥٣، الحديث ٢، ووسائل الشيعة ٧: ٣٠٤، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٢، الحديث ٩٤١٧.

الأوّل: أنّه يُحتمل أن يُراد من الأوامر الواردة في تلك الأخبار الوجوب التعييني، أي: تجب تعييناً عند اجتماع خمسةٍ أحدهم الإمام، وهذا الاحتمال وإن كانت الحجّة على خلافه، إلّا أنّه قائمٌ.

والثاني: أنّه موافقٌ للمشهور؛ لقيام الشهرة العظيمة على الوجوب التعييني عند اجتماع العدد. نعم، إنّ الشهرة وإن كانت مدركيّةً لا حجّيّة فيها، إلّا أنّ أخذها بنظر الاعتبار مع الأمر الأوّل يوجب علينا القول بالاحتياط الوجوبي.

فإذا اجتمع خمسةٌ أو سبعةٌ وإن كان في حقّهم الوجوب تخييراً، إلّا أنّه يجب على الباقين الحضور على الأحوط. هذا مع غضّ النظر عن الأمر بالصلاة ولائيّاً والنداء لها؛ إذ النداء بنفسه سببٌ لتحقّق الوجوب التعييني حتّى قبل اجتماع العدد.

## تعارض الأدلّة في المقام

وليقع البحث في المقام عن التعارض في صورتين منه:

الأولى: حالة التعارض بين الأخبار الآمرة بالجمع - أي: إقامة الجمعة- وبين الأخبار المرخّصة بظاهرها، وهو هنا خبرٌ واحدٌ عن النبي ﷺ قال: «**إذا اجتمع خمسةٌ أحدهم الإمام، فلهم أن يجمّعوا**»[1]. فهذا الخبر ظاهره جواز إقامة الجمعة عند اجتماع العدد لا أنّ العدد شرط وجوبٍ.

وأنت خبيرٌ: بأنّ الأخبار مسوقةٌ لبيان الحكم الوضعي، فلا تعارض ولا منافاة بينها وبين هذا الخبر؛ إذ تلك الأخبار لبيان جواز الجمع وصحّة إقامة الجمعة، وهذا الخبر مفاده أيضاً إجزاء الجمعة باجتماع العدد. بل مع اعتبار سند الخبر الأخير يكون قرينةً - وإن كان منفصلةً- على أنّ المراد من



(١) رجال الكشّي: ١٦٥، ٢٧٩، ووسائل الشيعة ٧: ٣٠٦، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٣، الحديث ٩٤٣٣.

تلك الأخبار هو ذلك، أي: بيان الحكم الوضعي لا التكليفي.

نعم إن قلنا: إنّ الأخبار تدلّ على الوجوب لظهور الأمر فيه، أشكل جمعها مع الخبر الأخير؛ لأنّه يدلّ على الجواز، لقوله ﷺ: «**فلهم أن يجمعوا**». وأفاد بعض المعاصرين أنّ الخبر أُستدلّ به كقرينةٍ على تفسير صيغة الأمر بالوجوب التخييري[1]. أو يُقال بأنّ اللام لا للتوسعة، بل يُراد بها أصل التشريع وجامع المطلوبيّة أو أنّها بمعنى (على)؛ لوضوح جواز استعمال الحروف في محلّ بعضها الآخر.

الثانية: حالة التعارض بين الوجوب التعييني المستفاد من الأدلّة الواردة في صلاة الظهر - الشامل بإطلاقه ليوم الجمعة- فتجب صلاة الظهر تعييناً كما تجب في سائر الأيّام، وبين وجوب صلاة الجمعة تعييناً للأمر بها ولائيّاً أو لاجتماع العدد، بل بناءً على كونها واجباً تخييرياً ينقلب حكم صلاة الظهر المعلوم وجوبها تعييناً إلى التخيير يوم الجمعة، وهو بحاجةٍ إلى دليلٍ.

ومقتضى القاعدة - مع ضرورة صلاة الظهر وأهمّيّتها- أنّه لا يمكن التصرّف في أدلّتها.

إلّا أنّ هذه الصورة من التعارض فاسدةٌ أيضاً، ولعلّه لوضوح بطلانها لم يتعرّض لها الأصحاب؛ وذلك أنّ المقتضي مفقودٌ والمانع موجودٌ أيضاً. والوجه فيه: أنّه لا إطلاق فيما دلّ على وجوب الظهر تعييناً لشمل ظهر يوم الجمعة، بل هو دليلٌ لبّي من سيرةٍ أو إجماعٍ أو ارتكازٍ متشرّعي، والقدر المتيقّن منه غير يوم الجمعة. وكذا ما دلّ على أنّ في كلّ يوم خمس صلواتٍ

---

(١) أُنظر: البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ٥٤، الفصل الأوّل، ما أُستدلّ به على الترخيص في إقامتها والجواب عنها.

واجبة وأنّ في الشهر كذا صلاةً؛ إذ الدلالة لبّيّة لا لفظيّة، والأخبار في ذلك ضعيفةٌ[1].

نعم، لو لم تقم الأدلّة على وجوب صلاة الجمعة لكانت الظهر متعيّنةً، لكن لقيام الأدلّة على وجوبها كان القدر المتيقّن من تلك الأخبار غير يوم الجمعة.

وبعبارة أُخرى: إنّ وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة مدلولٌ عليه، كوجوبها في سائر الأيّام لولا ثبوت الأخبار والأدلّة على وجوب صلاة الجمعة، فمع قيام الدليل على وجوب صلاة الجمعة لزم أن تكون صلاة الظهر واجبةً تعييناً في غير يوم الجمعة.

ولو سلّمنا ثبوت المقتضي وجريان الإطلاق في وجوب صلاة الظهر الشامل ليوم الجمعة، فهو إطلاقٌ قابلٌ للتقييد، وأدلّة وجوب صلاة الجمعة مع كثرتها وصحّتها بل تواترها مقيّدةٌ لهذا الإطلاق.

لا يُقال: إنّه مع ثبوت إطلاق دليل صلاة الظهر لا يمكن تقيده؛ لأنّ الأمر بالصلاة اليوميّة من الأهمّيّة بمكانٍ بحيث لا يتقيّد، فيكون الدليل الموهم للتقييد معارضاً لا مقيّداً.

لأنّا نقول: إنّ هذه الكبرى ممنوعةٌ؛ إذ ليس أهمّيّة متعلّق الأمر أو موضوعه سبباً في منعه من التقييد، وما يُقال من عدم إمكان تقييد بعض المطلقات فالوجه فيه قوّة ظهورها وصراحتها بحيث تكون آبيةً عن التقييد، لا أنّ السرّ فيه أهمّيّة الموضوع.



(١) أُنظر: الأحاديث الواردة في الجزء الرابع من وسائل الشيعة، أبواب أعداد الفرائض ونوافلها وما يناسبها، الباب ٢.

مع أن الصغرى ممنوعةٌ أيضاً؛ إذ كما أنّ صلاة الظهر هامّةٌ فالمقيّد مهمٌّ أيضاً، أي: على فرض إمكان تقييد المهمّ فهو فيما لم يكن القيد مهمّاً، وأمّا مع كونه بنفس الدرجة من الأهمّيّة فالتقييد جائزٌ، وصلاة الجمعة مهمّة كالظهر، فيمكن تقييد دليل وجوب صلاة الظهر بما دلّ على وجوب صلاة الجمعة يوم الجمعة.

### حول تعيين العدد

ثمّ إنّ العدد المعتبر في الجمعة هل هو سبعةٌ أم خمسةٌ؟ وما هو طريق الجمع بين الأخبار؟

والكلام في الأخبار المعتبرة، وهي على ثلاث طوائف: منها ما دلّ على اشتراط خمسةٍ، ومنها ما دلّ على اشتراط سبعة، ومنها الجمع بين العددين. وقد تقدّمت الأخبار فيما سبق، كما ذكرها في «الوسائل» في الباب الثاني من أبواب صلاة الجمعة، وفي البابين الثالث والرابع منها أيضاً، فراجع.

والعدد المذكور إمّا أن يكون مقدّمةً للوجوب، كما عليه المشهور، وهو الأحوط وجوباً، وأمّا أن يكون مقدّمة للواجب وشرطاً للإجزاء.

فمن أخبار الطائفة الأُولى الدالّة على اشتراط خمسةٍ بالخصوص معتبرة زرارة المتقدّمة قال: كان أبو جعفر عليه السلام يقول: «**لا تكون الخطبة والجمعة وصلاة ركعتين على أقلّ من خمسة رهطٍ: الإمام وأربعة**». وعن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**لا تكون جماعةٌ بأقلّ من خمسةٍ**». وعن أبي عبد الله عليه السلام: «**... جمعوا إذا كانوا خمس نفرٍ ...**».

أمّا الطائفة الثانية – وهي التي اقتصرت على ذكر السبعة – فإليك نبذاً منها:

فمنها: ما عن أبي جعفرعليه السلام قال: «**تجب الجمعة على سبعة نفرٍ من المسلمين، ولا تجب على أقلّ منهم: الإمام وقاضيه...**» وهي معتبرةٌ.

ومنها: ما عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: «**إذا كانوا سبعةً يوم الجمعة فليصلّوا في جماعةٍ ...**» والظاهر عدم اعتبار سندها.

وأمّا الطائفة الثالثة فمنها: ما هو معتبرٌ، نحو ما ورد عن مولانا أبي عبد اللهعليه السلام قال: «**أدنى ما يجزي في الجمعة سبعةٌ وخمسةٌ أدناه**».

ومنها ما ورد عنهعليه السلام أيضاً في صلاة العيدين: «**إذا كان القوم خمسةً أو سبعةً، فإنّهم يجمّعون الصلاة كما يجمعون يوم الجمعة**»[1].

وبناءً على كون العدد شرطاً للإجزاء أو فقل مقدّمةً للواجب، نقول: العدد المعتبر هو خمسةٌ، وتدلّ عليه الطائفة الأُولى والثالثة من الأخبار، وذكر السبعة من باب المورد الغالب؛ إذ إن حضر خمسة حضر في الغالب سبعة وزيادةً، لكن أقلّ المجزي هو الخمسة، بل السبعة يتضمّن الخمسة أيضاً، أي: خمسة وزيادة.

ويدلّ عليه الخبر المذكور آنفاً في الطائفة الثالثة؛ فمع أنّه ذكر العددين، إلّا أنّه صريحٌ في أنّ الخمسة أقلّ المجزي «**أدنى ما يجزي في الجمعة سبعةٌ، وخمسةٌ أدناه**».

وقد يكون ما تقدّم قرينةً على سائر الأخبار، ونحوه الخبر الوارد في صلاة العيدين: «**إذا كان القوم خمسةً أو سبعةً، فإنّهم يجمّعون...**» فدلالته على جواز وإجزاء الجمعة بخمسةٍ واضحٌ، بل هما كالنصّ في كفاية الخمسة.

وليس في الأخبار ما يعيّن السبعة إلّا صحيحة محمّد بن مسلم التي فيها: «**تجب الجمعة على سبعة نفرٍ من المسلمين - وفي نسخة المؤمنين- ولا تجب على**



(١) مرّت الإشارة إلى الأخبار طرّاً آنفاً، فلاحظ.

**أقلّ منهم: الإمام وقاضيه...»**.

والعدد وإن لم يكن له مفهومٌ، إلّا أنّه ورد التصريح به في المقام بقولهعليه السلام: «**يجب على سبعة ... ولا يجب على أقلّ منهم**».

وعليه فتقع المعارضة بين قوله: «ولا تجب على أقلّ منهم» وبين جميع الأخبار الدالّة على إجزاء الخمسة في صلاة الجمعة، وهي أخبار الطائفة الأُولى؛ والثالثة، إذ الترديد بين خمسةٍ وسبعةٍ في الطائفة الثالثة يدلّ على إجزاء الأقلّ، كما هو واضحٌ، وإلّا لم يكن معنى لذكره.

### حول وجوه الجمع بين الأخبار

وإليك غير واحدٍ من وجوه الجمع المحتملة بين صحيحة ابن مسلم والأخبار:

### الوجه الأوّل

أن يكون ذكر السبعة غالبيّاً؛ إذ يبعد اجتماع خمسةٍ وأقلّ، بل الغالب خمسة وأكثر. ويؤيّده ذكر الإمام والقاضي والشاهدين والذي يضرب الحدود مع أنّه لا دخالة لاجتماع القاضي وضارب الحدود والشاهدين في موضوع وجوب صلاة الجمعة، كما لا يخفى. وعليه فاجتماع هؤلاء محمولٌ على الغالبيّة، فليكن اجتماع السبعة محمولاً على الغالب أيضاً.

وفيه: أنّ الإمامعليه السلام لم يقتصر على ذكر السبعة أو ذكر الإمام والقاضي لكي يكون العدد تقريبيّاً وغالبيّاً، بل صرّحعليه السلام بعدم الوجوب على الأقلّ منهم فقال: «**ولا تجب على أقلّ منهم**» فهو كالصريح في عدم الوجوب على ما دون السبعة.

### الوجه الثاني

أن يكون ذكر العدد (السبعة) على التقريب لا على وجه التدقيق،

ويكون نقص الاثنين غير ضارٍّ في الغرض؛ لفرضه رقماً تقريبيّاً لا دقّياً، والوجه الأوّل يلحظ الرقم غالبيّاً من الناحية الاجتماعيّة، وهذا الوجه يلحظ تقريبيّاً من الناحية العدديّة لا غير. وعليه فيصدق السبعة على الخمسة، وقوله: «**لا تجب على أقلّ منهم**»، يعني: من العدد التقريبي المنطبق على الخمسة أيضاً. والحاصل أنّ العدد المذكور تقريبي ولو بقرينة الروايات الأُخرى التي ذكرت خمسة، فتلك الأخبار قرينةٌ منفصلةٌ على أنّ المراد من السبعة عددٌ تقريبي صادقٌ على الخمسة.

وهذا الوجه وإن كان محتملاً، إلّا أنّه خلاف ظهور العدد في التحديد؛ لأنّ العدد ظاهرٌ في التحديد لا في التقريب.

**الوجه الثالث**

أن يبقى العدد (سبعة) على ظاهره، وتكون هذه الصحيحة قرينةً على المراد من سائر الأخبار، فتلك الأخبار مطلقةٌ، وبقرينة صحيحة ابن مسلم يقيّد إطلاقها، وأنّ المراد منها لا مطلق الخمسة، بل إن زاد عليهم اثنان، فيكون العدد المعتبر سبعةً لا خمسةً.

ويرد عليه: أوّلاً: أنّه خلاف العدد المنصوص أي: الخمسة، ورفع اليد عن العدد ليس تقييداً له، بل إلغاءً لعنوانه المذكور بالدلالة المطابقيّة.

وثانياً: أنّه خلاف الأخبار التي تجمع بين العددين: «**سبعةٌ وخمسةٌ أدناه**»؛ لوضوح أنّ الخمسة مجزٍ فيها مع صريح ذكر السبعة.

**الوجه الرابع** 

أن يُقال بأنّ صحيحة ابن مسلم مطلقةٌ من حيث العدد (السبعة)، فتقيّد بالأخبار التي ذكرت سبعة أو خمسة، وتكون الأخيرة قرينةً على أنّ المراد من

السبعة في صحيحة ابن مسلم كونها غير مطلقة، بل المراد سبغة أو خمسة، أي أن يُقال بأنّ تلك الأخبار ذكرت عِدلاً آخر من قبيل الإطعام أو الصيام.

وجوابه: ما مرّ من أنّ هذا ليس من باب تقييد المطلق، بل هو إلغاءٌ لعنوان السبعة ولقولهعليه السلام: «**ولا تجب على أقلّ منهم**».

### الوجه الخامس

أن ما دلّ على الإجزاء بخمسة على ظاهره ونحوه ما دلّ على الوجوب بسبعة، والخمسة شرطٌ للإجزاء والصحّة، وهي مع ذلك لا تغيّر من الوجوب التخييري شيئاً، فالوجوب لا زال تخييرياً وإن اجتمع خمسةٌ، وأمّا السبعة فهي لبيان الوجوب، أي: يكون الوجوب حينها تعيينيّاً.

وفيه: أنّ ظاهر كلامهعليه السلام في نفي الوجوب عن الأقلّ من السبعة مفاده نفي الوجوب التخييري والتعييني معاً.

### الوجه السادس

أن يقال بأنّ في الصحيحة الدالّة على السبعة إجمالاً؛ لأنّها ذكرت عدّة أُمورٍ لا يحتمل دخالتها في موضوع الحكم الشرعي، فذكرت حضور القاضي والشاهدين و...، وبما أنّها لا تؤثّر في الموضوع، فيكون ذكرها قرينةً محتملةً على أنّ السبعة غير مؤثّرةٍ في الموضوع أيضاً، وباحتمال القرينة هنا يقع الإجمال.

ويُلاحظ عليه: أنّ العناوين المذكورة في الخبر محمولةٌ على الغالب - كما مرّ- فلا إجمال.

مع أنّه على فرض إجمالها لا ملازمة بين ما تقدّم وبين إجمال عدد السبعة؛ إذ السبعة لا إجمال فيها، ولا يسري إجمال غيرها إليها؛ إذ هي بيّنةٌ واضحةٌ.

## الوجه السابع

أن يُقال: إنّه مع فرض استحكام التعارض تسقط رواية السبعة؛ لأنّ الطرف الآخر - أي: ما دلّ على الخمسة - أكثر عدداً وأصحّ سنداً، لا سيّما إذا أضفنا أنّ رواية السبعة تعارض الأخبار التي ذكرت الخمسة والسبعة معاً، كما تعارض أخبار الخمسة، لزيادة الأخبار المعارضة حينئذ.

وبتعبيرٍ آخر: إنّ رواية السبعة لا تكافئ سائر الأخبار المعارضة، فلا تسقط الطائفتان، كما لا تصل النوبة إلى الأُصول العمليّة، بل يتعيّن سقوط خبر السبعة.



## الوجه الثامن

وربما يقال بحمل خبر السبعة على التقيّة؛ لعدم إحراز أصالة الجهة أو ما يعبّر عنه بأصالة الجدّ.

ولا يمكن المساعدة على ما ذكر؛ لما تقدّم مراراً من: أنّ الحمل على التقيّة يُعتبر فيه شهرة الحكم المُتقى فيه بينهم، فيكون كلام الإمام على طبقه، مع أنّنا لا نعلم بفتواهم في عدد صلاة الجمعة أو نعلم على الأقلّ بعدم صدور فتوى مشهورة عندهم على محاذاة رواية السبعة.

أمّا بناءً على أنّ المراد من الأخبار التي ذكرت العدد هو الوجوب لا الإجزاء - إذ ما مرّ من الكلام كان بناءً على أنّ المراد من الخمسة في الأخبار هو إجزاء صلاة الجمعة - فالتوفيق بين الروايات مستصعبٌ؛ إذ لسان كلٍّ منها على الفرض الوجوب عند اجتماع ذلك العدد خمسة أو سبعة.

والكلام في ذلك في طيّ عدّة أُطروحاتٍ، إلّا أنّنا سنتعرّض للأُطروحة المشهورة القائلة: إنّ الأصل في صلاة الجمعة الوجوب التخييري، وإذا اجتمع

العدد صار وجوبها تعيينياً، فالكلام في أنّ هذا العدد هل هو خمسةٌ أو سبعةٌ طبقاً للأخبار والروايات؟

وما ذكرناه من وجوه الجمع وأجوبتها والتأمّل في دلالة الأخبار على الخمسة والتعارض البدوي مع خبر السبعة، يجري هنا أيضاً. ونضيف هنا أنّ معارضة صحيحة ابن مسلم على هذا التقرير أوضح؛ لقوله عليه السلام: «**ولا تجب على أقلّ منهم**».

فكيف التوفيق مع فرض الوجوب على خمسة فما زاد؟

ويمكن تقرير غير واحدٍ من الأجوبة المتقدّمة هنا إلّا أنّ الأهمّ منها وجهان:

الأوّل: ما ذكرناه من سقوط هذا الخبر عن الحجّيّة؛ لمعارضته للأخبار الكثيرة.

الثاني: أنّ عمدة المعارضة قوله عليه السلام: «**ولا تجب على أقلّ منهم**» أي: لحاظ السبعة، والأقلّ من السبعة يشمل مراتب الأعداد من الواحد إلى الستّة، فنقيّد شموله وإطلاقه بما دون الخمسة بقرينة الأخبار المارّة الذكر، ومعه فلا يجب على ما دون السبعة إلّا أن يكونوا خمسةً فما زاد، فهو بيانٌ لعدم الوجوب على الأربعة وما دون.

لكن فيه: أوّلاً: أنّ هذا خلاف ظاهر العدد، والعدد لا يقبل التقييد؛ إذ لا إطلاق له، فتقييده تعارضٌ في الحقيقة لا تقييدٌ.

وثانياً: أنّه خلاف قوله عليه السلام: «**ولا تجب على أقلّ منهم**» والعبارة نصٌّ في المطلوب، وليس لها إطلاقٌ يقبل التقييد.

فالمتعيّن سقوط الصحيحة عن الحجّيّة: سواء قلنا: إنّ المراد من شرطيّة خمسة الحديث عن الإجزاء أم الوجوب.

## حول شرطيّة الإمام ضمن العدد

وبعد الفراغ عن تعيين العدد، يقع الكلام في أنّ هذا العدد مقيّدٌ بكون الإمام أحد أفراده أم لا؟ ونعني بالإمام إمام الجماعة، لا الإمام المعصوم أو السلطان العادل أو الولي. والبحث تارةً بناءً على أنّ العدد شرطٌ للحكم الوضعي، أي: الصحّة والإجزاء كما اخترناه، وأُخرى بناءً على أنّه شرطٌ للحكم التكليفي، أي: الوجوب التعييني على مبنى المشهور وما قرّرناه من الاحتياط الوجوبي.

ويمكن تقسيم الأخبار إلى طائفتين: طائفة غير مقيّدةٍ بإمامٍ، وأُخرى مقيّدة به.

فمن الأخبار المطلقة التي لم تذكر شرطيّة الإمام الأحاديث: الأوّل والثالث والخامس والسابع والثامن والعاشر من الباب الثاني من أبواب صلاة الجمعة في «الوسائل»، وفيها المعتبر.

ومن أخبار الطائفة الثانية التي ذكرت الإمام الأحاديث: الثاني والرابع والسادس والتاسع من الباب الثاني، والحديث الثالث من الباب الخامس من أبوابها، وفيها المعتبر أيضاً.



ويمكن أن يُقال بوضوح دلالة الطائفتين. كما يمكن الجمع بين الطائفتين بناءً على الإجزاء أو الحكم التكليفي على وجوهٍ:

وإليك وجوه الجمع بينهما بناءً على الإجزاء:

الأوّل: أن نقيّد الطائفة الأُولى بالثانية، فالعدد المشترط لصحّة أو وجوب صلاة الجمعة خمسة لا مطلقاً، بل بشرط أن يكون أحدهم الإمام.

الثاني: أن يُقال: إنّ الجمعة لا تكون بغير جماعةٍ، وعليه فشرطيّة الإمام

ضروري لها، وكأنّها ضرورةٌ بشرط المحمول، أي: إنّ الجمعة لا تصحّ- بناءً على أنّ المراد من العدد الحكم الوضعي والإجزاء- إلَّا بإمام جماعة.

وهذا معنى التقييد المذكور في الوجه الأوّل، فلا صلاة جمعة إلَّا بإمامٍ. وإنّما لم تذكر أخبار الطائفة الأُولى الإمام لأنّها في مقام بيان أصل العدد المعتبر الذي لا تصحّ الصلاة بدونه، لا أنّها في مقام بيان حيثيّاته.

الثالث: أن يُحمل لفظ الإمام على الطريقيّة إلى أصل العدد، أو أنّ الغالب ذلك، فلا يُصار إلى التقييد.

وفيه: أنّه غير معقولٍ؛ إذ لا تصحّ الجمعة بدون إمامٍ. والكلام الآن في الحكم الوضعي والإجزاء، فلا يمكن تصوير مفاد هذا الوجه عليه.

وعلى ما تقدّم ظهر: أنّ الوجه الثاني هو الصحيح.

وأمّا بناءً على الحكم التكليفي وأنّ اجتماع العدد شرطٌ للوجوب التعييني فالجمع بين الطائفتين على وجوه أيضاً:

الأوّل: أن نقيّد العدد بأن يكون أحدهم الإمام، فتحمل الطائفة الأُولى على الثانية، فلا تجب الجمعة باجتماع العدد إلَّا بهذا الشرط. ولا إشكال في هذا الحمل، بل هو متعيّنٌ؛ بناءً على فهم التكليف، إلَّا أنّا ذكرنا أنّ الصحيح هو دلالة الأخبار على الإجزاء لا الوجوب.

الثاني: أنّ التقييد فيما إذا كان أحد الدليلين مثبتاً والآخر نافياً أو العكس، وأمّا لو كانا مثبتين معاً أو نافيين فلا تقييد. والمقام من هذا القبيل؛ إذ كلاهما مثبتٌ، فإحدى طائفتي الأخبار للعدد والآخر للإمام، فيؤخذ بهما جميعاً، فأصل العدد شرطٌ للحكم التكليفي، وفي شرطيّة الإمام مصلحة أُخرى، وهي بيان الحكم الوضعي، فلا تقييد.

نعم، قد يُقال: إنّ المفهوم من أخذ عنوان الإمام في الإخبار أنّه لا تجوز مع عدم وجود الإمام. وفيه: أنّه من مفهوم الوصف، فلا حجّيّة فيه.

وربما يُقال: إنّه يمكن التقييد ولو في المثبتين معاً، ولا يُشترط في صحّة التقييد أن يقع بين متنافيين.

وهذا وجيهٌ، إلّا أنّا إذا نفينا التقييد بين المثبتين معاً، تعيّن عدمه.

الثالث: أن نقول بتجريد الخصوصيّة عن الإمام المذكور في الأخبار، فيحمل على الغالبيّة من وجود إمام جماعةٍ أو على الطريقيّة إلى بيان أصل العدد.

ويمكن المناقشة فيه: بأنّه خلاف ظاهر الأخبار وخلاف الحكمة من ذكره، مع أنّ دعوى غالبيّة وجود إمامٍ صالحٍ للجمعة والخطبة ممنوعةٌ؛ لعدم توفّره في غير واحدٍ من البلاد والقرى.

ويمكن أن يُقرّر نفس هذا الكلام في عنوان (مَن يخطب): فإن كان إمام الجمعة هو الخطيب فواضحٌ. وأمّا لو قلنا بجواز تغاير خطيب الجمعة وإمامها، فإنّه يرد عليه أنّ الجمعة لا تصحّ إلّا بخطيب الجمعة، كما قلنا: إنّ الجمعة لا تصحّ إلّا بجماعةٍ، والجماعة لا تصحّ إلّا بإمامٍ، فكما لابدّ في صحّة الجمعة من إمامٍ، كذلك لابدّ في صحّة صلاة الجمعة من خطيبٍ يخطب، فيُقيّد الحكم الوضعي، أي: تجزي الجمعة بالعدد المذكور إن كان فيهم مَن يخطب، وكذلك يقيّد الحكم التكليفي، فلا تجب إلّا وفيهم مَن يخطب.

إلّا أن يُقال: إنّ كلاً من أخبار العدد وأخبار الخطيب مثبتٌ، ولا تقييد بين المثبتين.



وفيه: أنّه يمكن ردّ المثبت إلى النفي باشتمال قوله عليه السلام: «**فإن كان لهم مَن**

يخطب» على مفهوم الشرط، أي: إذا لم يكن لهم مَن يخطب فليس لهم أن يجمعوا، وهو نفي، فيقيّد أخبار العدد المثبتة. وهذا على القول بالحكم التكليفي في العدد لا بالحكم الوضعي.

## حول من تجب عليه صلاة الجمعة

ويقع البحث في هذا الشرط عن أنّ العدد الذي يتحقّق به الصلاة - أعني: هو خمسة أو سبعة نفرٍ - هل يشترط فيهم أنّ يكونوا ممّن تجب عليهم الصلاة أم يكفي أن يكونوا ممّن تصحّ منه صلاة الجمعة وإن لم تجب عليه، كالمسافر الذي تصحّ منه الجمعة ولا تجب عليه؟ فإن اجتمع خمسةٌ ممّن كان في سفرٍ وأرادوا عقد الجمعة، فهل تتحقّق بهم أم لا؟

ظاهر الأخبار كفاية ذلك وعدم شرطيّة كونهم ممّن تجب عليه الجمعة؛ لإطلاق غير واحدٍ من الأخبار، منها ما ذكرها صاحب «الوسائل» في الباب الثاني من أبواب صلاة الجمعة وآدابها: كالأحاديث: الثالث والرابع والسادس والعاشر.

وقد يُقال بتقييد هذا الإطلاق بأُمورٍ:

الأوّل: أن يُقال بانصراف الأخبار إلى الرجل الحاضر، فلا تشمل النساء ولا الرجل المسافر، بل قد يدّعى انصرافها إلى الحرّ المتمكّن من الصلاة غير الهمّ وشبه؛ لغلبة الوجود. أو أن يُقال: إنّ القدر المتيقّن من تلك الأخبار ما ذكر، فلا تشمل غيرهم؛ باعتبار أنّ القدر المتيقّن يكفي في تقييد الإطلاق، أو يحتمل ذلك، فيسقط الاستدلال مع الاحتمال ولا يثبت الإطلاق.

ويُلاحظ عليه: أنّ وجود القدر المتيقّن لا يخلّ في الإطلاق، فإذا كانت مقدّمات الحكمة تامّةً وثبت الإطلاق كان مفاده شموله للقدر المتيقّن وغيره.

وأمّا الانصراف فهو فيما لو كان بنحو القرينة المتّصلة بحيث نحتمل أنّ المتكلّم يعتمد عليه في إفهام السامع، وإلّا فالإطلاق على حاله؛ إذ الانصراف حينئذٍ انصرافٌ خارجي لا يضرّ بالإطلاق، والانصراف الغالب في المجتمع هو ذلك، ولا أقلّ من احتمال ذلك، فيبطل به الانصراف.

فإن قلت: الاحتمال لا يكفي في المقام، إذ كما يخلّ بالاستدلال، فكذلك يخلُّ بالجواب، وما يلزم معه عدم ثبوت الإطلاق.

قلت: إنّ الاحتمال يضرّ بإثبات التقييد، ولا يضرّ بإثبات الإطلاق؛ لأنّ الإطلاق مقتضى الظهور، فهو حجّةٌ، إلّا أن تقوم القرينة على التقييد. والانصراف الخارجي من باب القرينة المنفصلة إن صحّ التعبير، ولا اعتبار بها.

الثاني: أن يُقال بتقييد المطلق بما دلّ من الأخبار على سقوط الصلاة عن المرأة والعبد والمسافر والمريض مثلاً، فنفس الأخبار الدالّة على عدم وجوبها عليهم تدلّ على عدم انعقاد الجمعة بهم؛ وذلك أنّ مقتضى سقوطها عنهم عدم انعقادها بهم؛ لأنّها عبادةٌ لا تصحّ إلّا مع الأمر بها، وهذه الصلاة لا أمر بها في حقّ هؤلاء، فالأمر الساقط لا يصحّح العبادة.



ويمكن الجواب عنه نقضاً وحلاً:

أمّا النقض فبصحّة صلاة المريض والمرأة والمسافر مثلاً فيما لو انعقدت الجمعة بغيرهم، وحضر هؤلاء وأقاموا الجمعة معهم، فصلاة المريض والمسافر والمرأة مثلاً صحيحة، وعليه المشهور شهرةً عظيمةً، فإن لم يكن أمرٌ في حقّهم كيف يقال بصحّة صلاتهم؟! فبالوجه الذي تصحّ صلاتهم معه يمكن القول بصحتها في المقام.

وأمّا الحلّ فإنّ سقوط الأمر التعييني في حقّهم لا يعني سقوط مطلق الأمر، والأخبار إنّما تدلّ على عدم تعيّن الجمعة عليهم؛ لصراحتها على إجزاء الجمعة عن المرأة والمسافر فيما لو أتوا بها، فالوجوب التخييري ثابتٌ لهم، ومعه فالعمدة دلالة الأخبار على صحّة الجمعة وإجزائها منهم.

بل قد يُقال: إنّه حتّى لو قيل باستحبابها في حقّهم وعدم وجوبها تخييراً، فهي مجزية أيضاً. ونظيره ما لو صلّى أحدهم فرادى ثمّ قامت صلاة الجماعة، فيعيد جماعةً، فالله يختار أحبّ الصلاتين إليه[1]، مع أنّ الثانية مستحبّة، إلّا أنّها قد تكون أحبّ إلى الله تعالى من الأُولى فيختارها.

وفي الباب الثامن عشر من أبواب صلاة الجمعة من «الوسائل» عن محمّد بن الحسن بإسناده، عن سعد بن عبد الله، عن محمّد بن الحسين، عن عبّاد بن سليمان، عن القاسم بن محمّد، عن سليمان، عن حفص بن غياث، قال: سمعت بعض مواليهم سأل ابن أبي ليلى عن الجمعة: هل تجب على العبد والمرأة والمسافر؟ قال: لا. قال: فإن حضر واحدٌ منهم الجمعة مع الإمام فصلّاها، هل تجزيه تلك الصلاة عن ظهر يومه؟ قال: نعم. قال: وكيف يجزي ما لم يفرضه الله عليه عمّا فرض الله عليه؟ [يعني كيف يجزي الواجب عن المستحبّ مع أنّه نقص عن فرض الظهر ركعتين. إلى أن قال:] فما كان عند ابن أبي ليلى فيها جوابٌ، وطلب إليه أن يفسّرها له فأبى. ثمّ سألته أنا، ففسّرها لي، فقال: الجواب عن ذلك: «**إنّ الله فرض على جميع المؤمنين والمؤمنات، ورخّص للمرأة والعبد والمسافر أن لا يأتوها، فلمّا حضروا سقطت الرخصة، ولزمهم الفرض الأوّل، فمن أجل ذلك أجزأ عنهم**». فقلت: عمّن هذا؟ قال: عن

---

(١) أُنظر: وسائل الشيعة ٨: ٤٠٣، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٥٤، الحديث ١١٠٣٣.

مولانا أبي عبد الله عليه السلام[1].

قوله: «**ولزمهم الفرض الأوّل**» يعني: الفرض العامّ على جميع المؤمنين والمؤمنات.

والرواية وإن لم يطمئنّ بصحّتها إلّا أنّها واضحة الدلالة.

ثمّ إنّ الرواية تصدق على كلا الأُطروحتين: فإن كانت صلاة الجمعة تخييريّة في حقّ المرأة والعبد والمسافر أو كانت مستحبّةً صحّت وأجزأت. بل الرواية سياقها يعرض أمراً ثالثاً، وهو أنّ هؤلاء بحضورهم الصلاة يتبدّل تكليفهم إلى الوجوب التعييني أو العيني وتسقط الرخصة.

وعن عبد الله بن جعفر الحميري في «قرب الإسناد» عن عبد الله بن الحسن، عن جدّه علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، قال: سألته عن النساء: هل عليهن من صلاة العيدين والجمعة ما على الرجال؟ قال: «**نعم**»[2]. وهي معتبرةٌ.

والمشهور عدم وجوبها على النساء، ولا يمكن الوجوب التعييني في حقّهن، فالمفهوم من الرواية أصل الوجوب أو جامعهُ أو جامع الصحّة أو الإجزاء. وليس فيها على كلّ تقدير وجوب تحقّق العدد بغيرهنّ وأنّ النساء تلتحق بجماعةٍ قائمةٍ لا غير، بل ظاهر إطلاقها أنّه حتّى لو انعقدت جمعةٌ من النساء خاصّةً وكان الخطيب منهنّ، صحّت كما تصحّ جماعة المرأة للنساء.

وفي «ثواب الأعمال» عن أبيه، عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن أحمد



(١) وسائل الشيعة٧: ٣٣٧، أبواب صلاة الجمعة، الباب ١٨، الحديث ٩٥١٨.

(٢) قرب الإسناد: ١٠٠، الجزء الثاني، باب ما يجب على النساء في الصلاة، ووسائل الشيعة ٧: ٤٧٣، أبواب صلاة العيد، الباب ٢٨، الحديث ٩٨٩٢.

ابن أبي عبد الله، عن أبيه عن زرعة، عن سماعة، عن جعفر بن محمّد، الصادق عليه السلام، عن أبيه عليه السلام أنّه قال: «**أيّما مسافرٍ صلّى الجمعة رغبةً فيها وحبّاً لها، أعطاه الله عزّ وجلّ أجر مائة جمعة للمقيم**»[1]. ودلالة الرواية على الإجزاء على أقلّ التقادير واضحٌ؛ لتحقّق الثواب على الفعل، والإجزاء كافٍ في محلّ البحث. والظاهر أنّها موثّقةٌ.

ولا يشكل: بأنّ في سند هذه الأخبار كلاماً؛ فإنّه حتّى مع التسليم به فإطلاق دليل وجوب الجمعة مقيّدٌ لدليل وجوب صلاة الظهر؛ إذ النسبة بين الدليلين العموم المطلق، والإطلاق في دليل وجوب الظهر - بأنّه إذا زالت الشمس فصلّ الظهر الشامل ليوم الجمعة- مخصّصٌ بأنّه إذا زالت الشمس يوم الجمعة فصلّ الجمعة.

بل ذكرنا فيما سبق أنّ دليل وجوب الصلاة اليومية لبيّ، فإذا ثبت وجوب صلاة الجمعة خرج وجوب الظهر حينها عن القدر المتيقّن.

الثالث: أن يُقال بأنّه عند الشكّ في الأمر، فالأصل عدم الأمر لا التخييري ولا التعييني، وإذا شككنا في إجزاء صلاتهم، فالأصل عدم الإجزاء.

وفيه: أوّلاً: أنّه - بعد دلالة الإطلاقات على الإجزاء - لا تصل النوبة إلى الأصل العملي.

وثانياً: أنّ في المقام أُصولاً عمليّةً مقدّمةً على هذا الأصل رتبةً، فالمسافر والمريض كانا قبل السفر والمرض ممّن تصحّ منهما وتجزي، فإذا شككنا لسفره أو مرضه نستصحب الصحّة والإجزاء، والاستصحاب ينقّح موضوع

---

(١) ثواب الأعمال: ٣٧، ثواب الجماعة للمسافر، ووسائل الشيعة ٧: ٣٣٩، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ١٩، الحديث ٩٥٢١.

الإجزاء والصحّة.

وما ذُكر لا يأتي في العبد الكافر؛ لعدم افتراق حالته السابقة عن اللاحقة. نعم، بناءً على تكليف الكفّار بالفروع أيضاً، فهو كان مكلّفاً حال كونه حرّاً كافراً بصلاة الجمعة، فيستصحب الوجوب. إلّا أنّه توهّمٌ فاسدٌ، وإن أمكن في حقّه جريان الاستصحاب التعليقي، أي: لو كان حينها قد أسلم قبل أن يُسترقّ لوجبت عليه الجمعة، والآن نستصحب ذلك الوجوب، إلّا أنّ الاستصحاب التعليقي باطلٌ من رأسٍ.

**وجه اقتصار الأخبار على بعض العناوين**

وبعد أن اتّضح عدم جوب صلاة الجمعة على تسع طوائفٍ ينبغي التنبيه على أمرين:

الأوّل: ما وجه اقتصار الأخبار على بعض العناوين وعدم ذكر كافّة الطوائف المستثناة جملةً كما في صحيحة زرارة المتقدّمة؛ إذ ذكر فيها مَن لا تجب عليهم الصلاة جميعاً؟



ويمكن الجواب عنه بوجوهٍ:

الأوّل: أن يكون الإمام في مقام بيان مَن تجب عليه، لا مَن لا تجب عليه، وإنّما تعرّض لبعض من لا تجب عليه تبعاً.

الثاني: أن يُذكر الغالب في المجتمع ممّن لا تجب عليه: كالمرأة والمسافر، وأمّا مَن لم يكن منهم كالمريض والكبير العاجز فلا، أي: إنّ الأخبار لم تذكر غير الغالب لمكان نظرها إلى الغالب.

الثالث: أن يكون استثناء بعض العناوين من وجوب الصلاة لمناسبة حصلت في مجلس الخطاب؛ إذ الكلام من دون مناسبةٍ لا يقع، وهذا أوضح

فيما لو كان الكلام مسبوقاً بسؤالٍ وشبهه.

الرابع: أن تكون ثمّة حكمةٍ اقتضت ذلك، كما لو كان الكلام على قدر عقول المخاطبين. ويمكن التنظير له بما لو دخل عليك مائة رجلٍ مثلاً، فتخبر من يستعظم ذلك منك بدخول عشرةٍ عليك ولا تنفي الزائد؛ إذ لو أخبرته بدخول مائة رجلٍ عليك لشكّك في صدق كلامك، فتُخبره بما يحتمل ولا تكذب.

الخامس: لعلّ الإمامعليه السلام ذكر المستثنيات جميعاً، إلّا أنّ سقوط بعضها حصل من قبل الرواة، فأسقط بعض الوسائط عنواناً أو عنوانين، فوردت الأخبار على هذا النحو.

لكن هذا الاحتمال – مع مخالفته لوثاقة الراوي وروايته كلّ ما له دخلٌ في الحكم- لا ينسجم مع بعض الأخبار التي يدلّ سياقها بوضوحٍ على أنّ الإمامعليه السلام نفسه لم يتعرّض لجميع الطوائف المستثناة.

**حول النسبة بين أخبار المسألة**

الثاني: أنّ بعض الأخبار أخرجت عنوانين أو ثلاثة عن الوجوب، وبعضها أخرجت أكثر من ذلك، إلّا أنّ صحيحة زرارة أسقطت الوجوب عن تسعة عناوين، فهل هناك تعارض بينها؟ فإنّ مقتضى الرواية التي لم تذكر في الاستثناء عمّن يجب عليهم عنواناً هو الوجوب في حقّهم، ومقتضى الرواية التي استثنته عمّن يجب عليهم عدم الوجوب، وهو معنى التعارض، ويتحقّق هنا في ثلاث صورٍ:

الأولى: بين صحيحة زرارة التي أسقطت الوجوب عن تسع طوائف وسائر الأخبار التي لم تذكرها جملةً.

الثانية: بين الأخبار التي اقتصرت على عناوين متباينةٍ نفسها، كما لو اقتصرت روايةٌ على استثناء النساء وأُخرى على المسافر حسب.

الثالثة: بين الخبر الذي ذكر خمس طوائف مثلاً والخبر الذي ذكر طائفةً واحدةً.

ولا يخفى عليك ما فيه من وجوه الضعف:

أمّا أوّلاً: فلأنّ التعارض فرع ثبوت دلالة الأخبار التي اقتصرت على بعض العناوين دون غيرها على وجوب الجمعة على العناوين التي لم تُذكر في الرواية، وهذا الإطلاق مفقودٌ؛ إذ ليس الإمام عليه السلام في مقام البيان من جهة العناوين، ولا أقلّ من الشكّ في كونه في مقام البيان.

ولعلّ عدم كونه في مقام البيان من جهة العنوان المُعرَض عن ذكره في الخبر باعتبار أنّ ارتكاز المتشرّعة منذ عهد صدور الأخبار إلى زماننا هذا على استثناء جماعةٍ من وجوب صلاة الجمعة، ويعلمون بهذه الاستثناءات، فارتكاز المتشرّعة على إهمال ذكره طائفةٍ مّا دليلٌ على أنّه ليس عليه السلام في مقام البيان.



وأمّا ثانياً: فلأنّ التعارض فرع ثبوت المفهوم لتلك الأخبار، وإثباته لها من باب مفهوم الوصف أو العدد، وكلاهما لا عبرة به، وليس في الأخبار المعتبرة ما كان بأداة الشرط التي لها مفهومٌ معتبرٌ.

وأمّا ثالثاً: فلأنّا لو تنزّلنا عن كلّ ذلك فغاية الأمر أنّ الأخبار التي اقتصرت على عنوانٍ أو أكثر تدلّ على وجوب الصلاة على غيره من العناوين. فالرواية التي استثنت المسافر تدلّ على وجوب صلاة الجمعة على غير المسافر: سواء كان مريضاً أم صحيحاً، وسواء كان امرأة أم رجلاً، وهذا الإطلاق يقيّد

بغيره من الأخبار، فنقول: لا تجب على المرأة ولا تجب على المريض؛ لمكان التقييد. كما أنّ صحيحة زرارة التي استثنت العناوين التسعة تقيّد كلّ إطلاقٍ مفترضٍ.

**بيان المراد من العناوين الواردة في الأخبار**

وليقع البحث حينئذٍ عمّا هو المراد من تلك العناوين بنحوٍ من التفصيل:

**الكبير**

والمراد به الكبير سنّاً طبقاً لفهم العرف، ويُلاحظ أنّ الإمام عليه السلام فرّق بين الكبير والمريض في الصحيحة، وهذا يعني أنّه لا يُراد منه المريض أو مرض الكبر، فما المراد بالكبير؟ في المقام عدّة أطروحاتٍ:

الأُولى: أن يكون المراد مطلق كبير السنّ، فيصدق الكبير مثلاً على من بلغ الستّين أو الخمس وخمسين سنة.

الثانية: أنّ المراد به الكبير المطلق لا مطلق الكبير، فيصدق عرفاً على من بلغ الثمانين أو التسعين.

الثالثة: أن يُراد به الشيخوخة، فمَن صدق فيه الشيخوخة في عرف الطبّ واصطلاحه من ضعف البصر والأُذن الحركة وقلّة الأكل وضعف الحاسة وشبه ذلك فهو كبيرٌ، بخلاف غيره ممّن كان نشيطاً قويّاً سليم الحواس، فلا يصدق عليه العنوان، وتجب عليه الجمعة وإن بلغ من العمر مائة سنة.

الرابعة: أنّ يكون المناط الشيخوخة والعجز عند العرف لا الطبّ.

إلّا أنّ تفسير (الكبير) بالكبير المطلق مع صدق الكبير عليه وعلى غيره بلا موجبٍ، فلا وجه لحصره بالكبير المطلق إلّا ما يتراءى من قول بعض الأعلام من الحمل على المطلق بعد التردّد بينه وبين غيره[1]، فيحمل الأمر على الوجوب؛

---

(١) راجع هداية المسترشدين ١: ٦٠٥، صيغة الأمر.

لأنّه الطلب المطلق إن تردّد بين الاستحباب والإيجاب، فتأمّل.

وأمّا تفسيرها بالشيخوخة ففيه:

أوّلاً: أنّها اصطلاحٌ متأخّرٌ لم يكن حين صدور النصّ محدّداً، مع أنّه يلزم حمل النصّ على المفهوم منه زمان صدوره.

وثانياً: أنّ أهل الخبرة يعتبرون الشيخوخة مرضاً قد يصيب صغار السنّ كما يصيب كبار السنّ، فتبدو على الصغير ولو في سنّ العاشرة - مثلاً- علائم الشيخوخة، ويموت بعد مدّةٍ، كما يموت الكبير على أثر الشيخوخة بعد مدّةٍ، فكأنّ الشيخوخة مرضٌ قاتلٌ ببطءٍ، وعليه فتصدق الشيخوخة ولا يصدق عنوان الكبير أبداً، فلا يفسّر بها.

وثالثاً: أنّه قد يصدق الكبر ولا تصدق الشيخوخة؛ إذ الشيخوخة عنوانٌ والكبر عنوان آخر، ولا يمكن تفسير العنوان بما يخالفه.

وأمّا تفسير الكبير بمطلق الشيخ الكبير كما في الأُطروحة الأُولى فقد أفاد الشيخ الهمداني قدّس سرّه في «المصباح»: أنّ المناسبة بين الحكم والموضوع توجب انصراف إطلاق النصّ إلى الكبير الذي بلغ به الضعف بحيث شقّ عليه السعي وحضور الصلاة، وهكذا في المريض المستثنى من وجوب الصلاة، أي: بلغ به المرض أن شقّ عليه عرفاً السعي إلى الصلاة، وهذه هي المشقّة والحرج المنفي على وجه العموم[1]. 

ولا يمكن المساعدة على كلام المحقّق الهمداني قدّس سرّه كبرى وصغرى.

أمّا الكبرى فليس كلّ انصراف - بعد تسليمه- مقيّداً للإطلاق، بل الانصراف المعتبر هو الذي يفهم من اللفظ وكان للفظ ظهورٌ فيه، أو ما بنى

---

(١) أُنظر: مصباح الفقيه٢ ق٢: ٤٥١، الركن الثالث: الفصل الأوّل: في صلاة الجمعة.

عليه المتكلّم والسامع كقرينةٍ حاليّةٍ أو مقاليّةٍ. وبتعبيرٍ آخر: إنّ مقدّمات الحكمة تثبت الإطلاق، إلّا أن يكون ظهور قيد - أي الانصراف - بياناً اعتمد عليه المتكلّم. وأمّا لو لم يبلغ الانصراف هذا الظهور، فلم يكن بياناً يعتمد عليه المتكلّم والسامع، وإن كان من القدر المتيقّن في البين، فلا يكون ظهوره موجباً للانصراف.

وأمّا الصغرى فالمقام ظاهرٌ في عدم الانصراف؛ وذلك لتغاير هذه العناوين أو تنافيها فيما بينها؛ فالمريض والكبير ومَن عسر عليه أو تعذّر منه عناوين متعدّدةٌ، ولا يفهم بعضها من بعضٍ، بل هي متباينةٌ بالحمل الأوّلي، أي: لكلٍّ منها معنى يخصّه، وبينها عمومٌ من وجه بالحمل الشائع، أي: مصداقاً، ومع هذا فلا وجه لأن يأتي بأحد هذه العناوين كـ(الكبير) أو (المريض) ويقصد منه آخر كمَن عسُر عليه أو تعذّر منه، مع إمكان أن يأتي بعنوانه، فيجب أن يلحظ العنوان بنفسه مداراً للحكم. وعليه فيمكن النظر إلى الكبير المذكور في صحيحة زرارة على مستوياتٍ:

المستوى الأوّل: أن يكون المرجع فيه إلى العرف، فمَن قال عنه العرف كبيرهم وصغيرهم أنّه كبير فهو، وإلّا فلا.

المستوى الثاني: أن نلحظ ما ورد في الأخبار من اللفظ في هذا المعنى، فنجعله قرينةً على تفسير (الكبير). ففي مرسلة الصدوق عن أمير المؤمنين عليه السلام: «**والجمعة واجبةٌ على كلّ مؤمنٍ إلّا على الصبي ... والشيخ الكبير ...**»[1]. وفي خبر آخر - لم يذكر الجمعة إلّا أنّ الحرّ العاملي قدس سره

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٤٢٧، باب وجوب الجمعة وفضلها ...، الحديث ١٢٦٣، ووسائل الشيعة ٧: ٢٩٧، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ١، الحديث ٩٣٨٧.

أوردها في أبواب صلاة الجمعة - عن الصادقعليه السلام قال: «**إذا زاد الرجل على الثلاثين فهو كهلٌ، وإذا زاد على الأربعين فهو شيخٌ**»[١].

لكن الأخير ضعيفٌ، والأوّل مرسلٌ، على أنّ تفسير الإمام للكبير أو الشيخ - على فرض ثبوته- بذلك ليس من باب تفسير اللغة، بل هو تنزيلٌ، والشارع يتكلّم بما هو شارعٌ لا لغوي. مع أنّ التنزيل فيما يترتّب عليه من الأحكام، كما في قولهعليه السلام: «**الطواف بالبيت صلاةٌ**»[٢]، وليس في الخبر حكمٌ رتّبه الشارع على الكهل أو الشيخ. مع أنّ الأخذ بظاهره لا يساعد عليه العرف، فهو لا يعدّ ابن الثلاثين كهلاً ولا ابن الأربعين شيخاً، كما أنّه لا شيء من الأحكام متعلّقاً بعنوان الكهل. والأرجح مع ضعف سندها وما يردّ عليها أن يردّ علمها إليهم وعدم الاحتجاج بها.

المستوى الثالث: أن تكون النسبة بين عنوان الكبير وعنوان الشيخ التساوي، فمَن صدق عليه أحدهما صدق الآخر، فهما بمنزلة المترادفين، ولعلّه يساعده الاطمئنان به. وقد ينقض بذكرهما معاً، ما يدلّ على تغاير المراد منهما. إلّا أنّه يمكن دفع ذلك بأن يقال فيهما ما قيل في الفقير والمسكين من: أنّهما إذا اجتمعا افترقا في المعنى، وإذا افترقا - في الذكر بأن ذكر أحدهما فقط - اجتمعا في المعنى، أو أنّ ذكرهما معاً للتأكيد. 

وعلى فرض كون (الشيخ) حصّةً خاصّةً من مطلق الكبير وأنّ المراد به مَن بلغ به السنّ أكثر من غيره من الكبار، تكون مرسلة الصدوق مقيّدةً

---

(١) وسائل الشيعة ٧: ٣٠٣، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ١، الحديث ٩٤١١.

(٢) عوالي اللئالي ١: ٢١٤، الفصل ٩، الحديث ٧٠، ومستدرك الوسائل ٩: ٤١٠، أبواب الطواف، الباب ٣٨، الحديث ١١٢٠٣.

لصحيحة زرارة، إلَّا أنّ إرسالها يمنع من الاعتماد عليها.

ثمّ إنّ المفهوم لغةً من الشيخ هو المتقدّم في العمر، وقد يُقال: إنّه المتقدّم في العلم أو المتقدّم رتبةً في المجتمع و... إلَّا أنّها معان مجازيّة، ويمكن أن تكون حقيقيّةً بعد أن كانت مجازيّة بكثرة الاستعمال، فالأصل هو تقدّم العمر.

وفي «المنجد»: مَن استبانت فيه السنّ وظهر عليه الشيب[١]. والمراد من الشيب الشعر الأبيض، لا عجز البدن وضعف القوى. وبياض الشعر ربما كان في سنٍّ مبكرةٍ، وربما بلغ الثمانين ولم يبيضّ شعره، فتفسيره غير جامعٍ ولا مانعٍ.

وفي «مجمع البحرين» فسّر (الشيخ) بما ورد في الرواية المتقدّمة، أعني: بمَن تجاوز ستّ وأربعين سنة[٢]. لكن تفسيره لغةً بذلك فيه مساحةٌ؛ فنسب الأعمار تختلف على مرّ الزمن والمجتمع، ولعلّ ابن خمس عشرة سنةٍ كان يعدّ في الأجيال السالفة رجلاً رشيداً كاملاً، لكن في زماننا لا يُعدُّ كذلك، وربما كان مَن تجاوز الأربعين شيخاً، مع أنّه باختلاف المناطق والبلاد قد يختلف سنّ النموّ والرشد.

وعليه فإن صدق بحسب لحاظ المجتمع والعرف أنّه شيخٌ ترتّب عليه حكمه، ومع عدم صدقه والشكّ فيه يستصحب حكم وجوب صلاة الجمعة عليه؛ لوجود المقتضي له.

وقال الراغب الاصفهاني في «المفردات»: يُقال لمَن طعن في السنّ الشيخ[٣]. ولا يخفى: أنّ ابن الأربعين ليس كذلك، فالطاعن في السنّ مَن تقدّم جدّاً في العمر.

---

(١) المنجد: ٤١٠، مادّة (شيخ).

(٢) مجمع البحرين ٢: ٤٣٦، مادّة (شيخ).

(٣) مفردات ألفاظ القرآن: ٢٧٩، مادّة (شيخ).

## تنبيه

ويمكن تصحيح معنى الشيخوخة التي يذكرها الطبّ الحديث في الجملة بتقيدها؛ وذلك أنّهم يعدّون الشيخوخة - كما مرّ - مرضاً له علائم خاصّة، وربما أصابت حتّى صغار السنّ، فإذا قيّدنا هذا المرض بها إذا حصل في سنٍّ متقدّمٍ، كان المصاب بهذا المرض وهو في العرف شيخٌ كبيرٌ هو المراد في الجملة، ويفترق عنه فيما لو يُصب بمرض الشيخوخة وهو في عمر الشيخوخة، فهو شيخٌ عرفاً، وليس بشيخٍ في الاصطلاح الطبّي.

## المسافر



المراد به واضحٌ، إلّا أنّ السفر الشرعي له شروطٌ، فهل يُراد من المسافر هنا المعنى العرفي منه أم المعنى الشرعي، فلا يصدق المسافر إلّا مع تحقّق المسافة الشرعيّة؟

وليعلم: أنّه يمكن بيان النسبة بين المعنى الشرعي والمعنى العرفي للمسافر على أنحاءٍ:

الأوّل: أن يُقال بالنسبة هي التساوي، فكلّ مسافرٍ عرفي هو مسافرٌ شرعي وبالعكس، ما يعني أنّه ليس للسفر معنى شرعي خاصّ. وهو واضح الفساد.

الثاني: أن يُقال: إنّ السفر العرفي أخصّ من الشرعي، فالشرعي من قطع المسافة والعرفي لا يصدق إلّا إذا قطع مسافاتٍ طويلةً تزيد على المسافة الشرعيّة. وفيه: أنّه قد لا يصدق السفر بالوسائل الحديثة حقيقة إلّا إذا بعد جدّاً، وهذا ما لا يمكن المساعدة عليه؛ إذ النصّ الوارد عن الشارع يفهم بحسب زمن التشريع، ولم يكن شيءٌ من هذه الوسائل آنذاك.

الثالث: أن يُقال: إنّ السفر الشرعي أخصّ من العرفي، فقد يصدق على مَن سافر دون المسافة الشرعيّة أنّه مسافرٌ وإن لم تترتّب عليه أحكام السفر الشرعي. وهذا هو الأرجح؛ إذ العرف يرى السفر أعمّ من الصدق الشرعي.

ثمّ إنّ تفسير المسافر بالعرفي باعتباره لفظاً يحمل على المعنى المتداول بين أهل العرف إلّا أن يثبت له معنىً آخر، وتفسيره بالمعنى الشرعي باعتبار أنّ الاستعمال من الشارع، وكأنّ للشارع اصطلاحاً خاصّاً به، فيُحمل عليه.

إلّا أنّ البناء على الاصطلاح الشرعي يتوقّف على ثبوت ذلك المعنى المصطلح في ارتكاز المتشرّعة في عصر صدور النصّ، أي: عصر الصادقين عليهما السلام بحيث يبني المتكلّم والسامع كلامه على ذلك المعنى. ومع الشكّ في تحقّق هذا الارتكاز لا يمكن البناء عليه. أو يُقال بإجمال معناه لوجود مقتضي كلا المعنيين، ومع سقوط الظهور هنا للإجمال نرجع إلى العامّ الفوقاني، وبه يثبت وجوب صلاة الجمعة على من صدق عليه السفر وكان سفره دون المسافة الشرعيّة، فلا تسقط إلّا عن المسافر مسافةً شرعيّةً، كما لو بنينا على وجود اصطلاحٍ شرعي في السفر وأنّ الشارع تكلّم باصطلاحه، ما يلزم معه وجوب الصلاة إلّا على المسافر الشرعي.

### نقل كلام المحقّق الهمداني ونقده

قد أفاد المحقّق الهمداني قدس سره في «المصباح» نقلاً عن صاحب «المدارك»[1] وغيره: أنّ مَن لم يكن حاضراً شرعاً فهو مسافرٌ، ومَن وجب عليه التمام فهو حاضرٌ، ومَن وجب عليه القصر فهو مسافرٌ. وعليه فمَن كان سفره سفر معصيةٍ وكان واجبه الصلاة تماماً لم يكن مسافراً شرعاً، وكذا المقيم عشرة أيّام

(١) راجع مدارك الأحكام ٤: ٤٩، الركن الثالث، الفصل الأوّل، النظر الثاني.

فهو حاضرٌ شرعاً مسافرٌ عرفاً، وكذا كثير السفر مثلاً، فالمدار على التفسير الشرعي للسفر والحضر. ثمّ ذكر عن بعضٍ أنّه يظهر منهم عدم الخلاف في هذا[1]، ولعلّ المسألة إجماعيّة.

ويرد عليه: أنّه – على فرض ثبوته– إجماع منقولٌ، وليس بحجّةٍ.

مع أنّه إجماعٌ على فهم موضوع الحكم لا على نفس الحكم، والإجماع على متعلّق الحكم الشرعي أو موضوعه ليس بحجّةٍ.

مضافاً إلى أنّ العنوان المأخوذ في صحيحة زرارة هو المسافر، فلا تجب الجمعة على المسافر، ولم يجعل الحضور عنواناً للوجوب، فإن كان العنوانان متضادّين، كان لما ذكر وجهٌ، إلّا أنّهما قد يكونا متداخلين، فيصدق على زيدٍ أنّه مسافرٌ وحاضرٌ على بعض المعاني، كما قد يصدق الحرّ والعبد في زمانٍ واحدٍ، وعليه فالمدار على عنوان السفر. وإذا فهمنا السفر الشرعي أو شككنا في صدق المسافر عليه، وجبت الجمعة؛ للإطلاق والاستصحاب.

ونقل المحقّق الهمداني قدّس سرّه عن «التذكرة»[2] فتوى بوجوب صلاة الجمعة على المسافر في أماكن التخيير[3].

ولعلّ الوجه فيه وجوب الجمعة فيما لو كانت الصلاة تامّةً، وهذا يجوز له الصلاة تماماً، فهو متمٌّ في الجملة، فتجب عليه الجمعة. واستدرك الهمداني عليه بأنّه لعلّه أراد وجوبها على تقدير اختياره للتمام؛ إذ هو مسافرٌ وليس بحاضرٍ، وصلاة المسافر قصرٌ، فهو غير متمٍّ ولا حاضرٍ وإن جاز له أن يختار الإتمام.



---

(١) أُنظر: مصباح الفقيه ٢ ق٢: ٤٥٢، الركن الثالث، الفصل الأوّل.

(٢) راجع تذكرة الفقهاء ٤: ٩٤، المقصد الثالث، الفصل الأوّل، مسألة ٤٢١.

(٣) أُنظر: مصباح الفقيه ٢ ق٢: ٤٥٢، الركن الثالث، الفصل الأوّل.

أقول: إن كان اختيار الإتمام الذي ذكره الهمداني بمعنى إرادته الإتمام وإن لم يصلِّ بعد، فهذا لا دخل له في الحكم الشرعي، بل إن أتى بصلاةٍ تامّةٍ وهو في محلّ التخيير جاز له أن يصلّي الأُخرى قصراً وبالعكس؛ لاستمراريّة التخيير، فلا أثر لاختياره الإتمام وعدمه، مع أنّه مسافرٌ غير حاضرٍ. وقد تقدّم: أنّ وجوب صلاة الجمعة على المسافر ونحوه تخييري، فيجوز أن يأتي بالجمعة، ولا يتغيّر الحكم في حقّه؛ إذ لا دليل من كتابٍ أو سنّةٍ في خصوص المورد. ومعه فإمّا أن نرجع إلى القواعد والاستصحاب، وهو يقتضي بقاء الحكم السابق عليه، أو نرجع إلى مطلقات المسافر، أعني: ما دلّ منها على سقوط فرض الجمعة على النحو الذي مرّ عنه.

**العبد**

ويمكن تصنيف العبيد إلى أربعة أصنافٍ:

الأوّل: المملوك كلّه من غير تشبّثٍ بحرّيّةٍ، وهو المعبّر عنه في كلمات الفقهاء غالباً بالقنّ أو الرقّ.

الثاني: المملوك كلّه إلّا أنّه متشبّثٌ بالحرّيّة، ومصداقه في الغالب المدبّر وأم الولد؛ لتحرّرهما بموت المولى.

الثالث: المبعّض أعني: المملوك بعضه وبعضه الآخر حرٌّ. والمبعّض حقيقةً - بحيث يكون بعضه مملوكاً فعلاً ويصحّ بيعه وبعضه حرّ - قليل الوجود؛ لمعلوميّة سراية الحرّيّة شرعاً، ومن مصاديقه العبد الموقوف، فزيد وعمرو المالكان لعبد إن وقف أحدهما نصيبه وأعتق الآخر نصيبه لم تسرِ الحرّيّة.

وأمّا المكاتب من العبيد فإن لم يدفع شيئاً من المال جاز للمولى الإبطال،

وأمّا لو دفع شيئاً من مال المكاتبة فهو متشبّثٌ بالحرّية، ولا يجوز للمولى إبطال مكاتبته.

الرابع: مَن تحرّر كلّه، وإنّما ذكرناه مع أنّه صار حرّاً باعتبار سابق عبوديّته.

ثمّ الصنف الأوّل هو القدر المتيقّن من العبد الذي لا تجب عليه صلاة الجمعة، والصنف الرابع خارجٌ عن مصداق العبد قطعاً؛ لأنّه صار حرّاً، فله وعليه أحكام الأحرار، فتجب عليه الصلاة وديته دية الأحرار وأنّه يملك، وإن قلنا بعدم ملكيّة العبد، إلّا أنّ التحقيق ملكيّته.

وأمّا الصنف الثاني - أعني: مَن تشبّث بالحرّية - فهو كالصنف الأوّل، أي: لا تجب عليه الجمعة؛ لأنّه عبدٌ ليس فيه شيءٌ من الحرّية فعلاً.

والكلام في الصنف الثالث الذي تحرّر بعضه دون بعض، وهو محلّ إشكالٍ، فنقل عن الشيخ وجوب حضور صلاة الجمعة فيما إذا هاياه مولاه[1].

وقد يُقال: إنّ المبعّض عبدٌ؛ لأنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدّمتين، وأخسّها الملكيّة، فهو عبدٌ حقيقةً.

وقد يُقال: إنّ صلاة الجمعة إنّما تجب على الحرّ؛ فهو موضوع وجوبها، والحرّ من كان كلّه حرّاً، والمبعّض ليس كذلك، فلا تجب عليه.

أو يُقال: إنّ وجوب الصلاة منصرفٌ إلى الحرّ، والحرّ مَن كان كلّه حرّاً لا بعضه، فلا تجب على المبعّض وإن هاياه مولاه.

ويُلاحظ: أنّ الحرّية لم تؤخذ عنواناً للوجوب، وإنّما استثني من الوجوب عنوان (العبد). نعم، إن قلنا: إنّ الباقي تحت العامّ بعد خروج



(١) أُنظر: المبسوط في فقه الإماميّة ١: ١٤٥، كتاب صلاة الجمعة.

الخاصّ يتعنون بعنوان ضدّ العنوان الخاصّ، كان لذكر عنوان (الحرّ) وجهٌ، لكن الأمر ليس كذلك، فلا وجه للبحث عن عنوان الحرّ، وإنّما المدار على عنوان العبد.

وربما يُقال بثبوت إطلاق وجوب الجمعة على الجميع إلّا من خرج بالدليل، وأمّا غير من أُستثنى ممّن يُشكّ فيه فهو داخلٌ تحت الإطلاق، وهو من الشبهة المصداقيّة من المقيّد، أي: إنّا نشكّ في خروجه عن المطلق، ومع ظهور المطلق في الإطلاق والشكّ في المقيّد، فالمطلق شامل لهذا المشكوك، وعليه يدخل العبد المبعّض تحت أوامر الوجوب.

ويمكن تقرير هذا البيان في العناوين الأُخرى، ومعه فالمريض الذي لم يحرز خروجه بسبب مرضه - كما لو كان مرضاً عابراً: كوجع سنٍّ أو صداعٍ، وإن صدق عنه أنّه مريضٌ بالدقّة لا عرفاً- يبقى تحت إطلاق وجوب صلاة الجمعة.

وقد يُقال بانصراف الأمر إلى الأعمّ الأغلب من الناس، وهم الأحرار، وليس ثمّة إطلاقٍ يتمسّك به للوجوب على المبعّض؛ إذ مع ثبوت الانصراف فلا إطلاق. ووجه الإطلاق أنّ الأعمّ الأغلب الذي ينصرف إليه الخطاب الشرعي نحو ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ**﴾ و ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا**﴾ هم الأحرار، وعند الشكّ في دخول المبعّض تحت المطلق المنصرف أو تحت المقيّد تكون الشبهة مصداقيّة، ومع وصول النوبة إلى الأصل العملي تجري أصالة البراءة، فلا تجب الصلاة عليه.

وفيه: أنّ الانصراف ممنوعٌ؛ إذ لا فرق في خطاب ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا**﴾ و ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ**﴾ بين الحرّ والعبد؛ للعلم بأنّ العبد مكلّفٌ كالحرّ، كما أنّ المرأة مكلّفة كالرجل، والجاهل كالعالم، فالإطلاق ثابتٌ فتجب على المبعّض؛

لفقد الانصراف.

بقي في المقام الإشارة إلى أمرين:

الأوّل: أنّ استثناء مثل العبد والمسافر والمرأة لا يعني عدم وجود الطلب في حقّهم رأساً؛ وذلك لصحّة الصلاة منهم لو أتوا بها؛ للأخبار وارتكاز المتشرّعة. والأقرب في وجه صحّة صلاتهم وإجزائها عن صلاة الظهر أنّها واجبٌ تخييري عليهم، فأصل التشريع شامل لهم، إلّا أنّهم اُستثنوا من الوجوب التعييني، وأمّا كونها في حقّهم مستحبّةً فهو بعيدٌ في نفسه.

الثاني: أنّ الأمر بنحو الولاية بإتيان صلاة الجمعة على كلّ مكلّفٍ في أصل الشريعة - لا كالمجنون والصبي وإن استثنوا بحسب الأصل- يوجب عليهم إتيانها وحضورها. والوجه فيه: أنّه لا منافاة بين عدم وجوبها عليهم بالأصالة ووجوبها عليهم بأمرٍ ثانوي؛ لتحقّق شرعيّة الجمعة في حقّهم أصالةً، وإلّا لما أجزأت عنهم فيما لو تبرّعوا بحضورها وإقامتها. وهذا على خلاف مثل عتق رقبةٍ كافرةٍ في الكفّارة؛ إذ لا شرعيّة فيه مع النهي عن عتق الكافرة، فلا يمكن أن يشمله الأمر الولائي.



### الصغير

والصغير وإن سقط عنه وجوب صلاة الجمعة؛ لسقوط التكليف ورفع القلم، وهو واضحٌ، إلّا أنّ كلامنا في اُمورٍ:

الأوّل: أنّه قد يتوهّم أنّ الصغير وإن كان شرعاً مَن لم يبلغ الحلم وثبت عليه التكليف، إلّا أنّ العرف يرى مَن بلغ الحلم صغيراً أيضاً حتّى يرشد ويعي، وقد تمرّ عليه سنوات بعد البلوغ وهو معدودٌ من الصغار عرفاً، فيستثنى من وجوب الجمعة.

ويندفع:

أوّلاً: بأنّه يمكن القول: إنّ للشرع اصطلاحاً في الصغير، وهو مَن لم يبلغ، فإذا بلغ فهو كبيرٌ ومكلّفٌ: رجلاً كان أو امرأةً، وهذا الاصطلاح يبني عليه المتكلّم الشرعي والسامع منذ عصر النبيّ صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام، وكذا في عصر الأئمّة عليهم السلام. ويكفي عند الشكّ في وجوب صلاة الجمعة على مثله إطلاقات وجوبها على الناس أو المؤمنين؛ لوضوح شمول العنوان له.

وثانياً: أنّ العرف في عصر الشرع كان يرى البالغ كبيراً والبنت البالغة كبيرةً، فكانوا يكلون إليهم أُموراً هامّةً، ويعاملونهم معاملة الرجال والنساء.

الثاني: أنّ الصبي المميّز وإن اختصّ بجملةٍ من الأحكام، إلّا أنّه لا تجب عليه الجمعة؛ لرفع القلم عنه، كما أنّه صغيرٌ، وهو مستثنى.

الثالث: أنّ الصبي المميّز لو أتى بصلاة الجمعة فهل تصحّ منه أم لا؟ وعلى فرض الصحّة فما وجهها مع فرض سقوط الوجوب التعييني والتخييري عنه؟

ويُلاحظ: أنّ المميّز يصدق عليه أنّه مؤمنٌ أو كافرٌ، فيشمله خطاب ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ**﴾ و«**عورة المسلم على المسلم حرام**» وشبهه، فتصحّ منه الصلاة كسائر ما يأتي به من العبادات.

ويمكن أن يُقال: إنّها في حقّه مستحبّةٌ، كما أنّ الصلوات اليوميّة في حقّه مستحبّةٌ، فتثبت صحّة صلاته وإن لم تكن واجباً تعيينيّاً أو تخييريّاً.

وقد يشكل عليه: أنّه مع سقوط الأمر في حقّه وسقوط التكليف عنه بسقوط الأمر ورفع القلم، فما الوجه في ثبوت الاستحباب مثلاً؛ إذ

الاستحباب حكمٌ شرعي بحاجةٍ إلى دليلٍ، والفرض عدمه؟ وهذا وإن كان كبرويّاً يشمل سائر عباداته، إلّا أنّه للدليل الخاصّ من إجماعٍ أو شهرةٍ أو سيرةٍ أو ارتكازٍ متشرّعي يُقال بصحّة عبادة الصبي من الصلوات اليوميّة والصوم ونحوهما، وأمّا ما عداهما كصلاة الجمعة والعيدين فلم تثبت هذه الأدلّة في حقّه.

وقد يورد عليه بوجود إطلاقات - مرّت الإشارة إليها- تشمل المورد وغيره من أفعال الصبي المميّز: منها: ما ورد في نفس صحيحة زرارة المتقدّمة، أعني: قوله عليه السلام: «**إنّما فرض الله عزّ وجلّ على الناس من الجمعة إلى الجمعة خمساً وثلاثين صلاةً، منها صلاةٌ واحدةٌ فرضها الله بجماعةٍ، وهي الجمعة**» والمميّز من الناس. وفي أُخرى قال عليه السلام: «**والجمعة واجبةٌ على كلّ مؤمنٍ ...**» والصبي المميّز مؤمنٌ.

فإن قلت: إنّ الوارد في الخبرين (فرض) و(واجبة) وقضيّة مناسبات الحكم والموضوع عدم شمولها للصبي؛ لأنّها غير مفروضةٍ ولا واجبةٍ عليه.

قلت: ما ذكر منقوضٌ بالصلوات اليوميّة، مع أنّ الصحيحة ذكرت (فرض الله خمساً وثلاثين صلاة)، وهي اليوميّة والجمعة، فما يقال فيها يمكن أن يقال في صلاة الجمعة أيضاً. إلّا أنّ يُردّ بما تقدّم من كون الفرائض اليوميّة عبادةً مستمرّةً بخلاف الجمعة. أضف إلى ذلك أنّ الصبي ذكر في المستثنيات وكذا الصبيّة، وإذا فرض إجمال الصبي أو الصبيّة من حيث شموله للمميّز وعدمه سرى الإجمال إلى العامّ المذكور في صدر الرواية؛ لكون المقيّد المجمل متّصلاً، فلا يمكن التمسّك بالعامّ حينئذٍ. نعم، لا ينافي هذا أن يأتي بها برجاء المطلوبيّة.

## حول المرأة وحكم الخنثى المشكل

وعنوان المرأة واضحٌ موضوعاً وحكماً، إلَّا أنّه يقع البحث هنا بالمناسبة في حكم الخنثى.

والخنثى إن تبيّن أمره من كونه رجلاً أو امرأة، لحق به وثبت له حكم الرجل ووجبت عليه الجمعة إن كان رجلاً، ولم تجب عليها إن كانت امرأة.

وأمّا الخنثى المشكل - وهو من لا تفي القواعد بتميزه رجلاً أو امرأة- فنقول: إنّه بحسب القواعد الشرعيّة ليس هناك خنثى مشكلٌ؛ إذ لم تدع القواعد الشرعيّة شيئاً إلَّا وبيّنته؛ لأنّ سند الرواية[1] الدالّة على عدّ الأضلاع الواردة عن أمير المؤمنين عليه السلام صحيحٌ وعدّها أمرٌ ثابتٌ بالنسبة إلى الجميع، فصاحب الأضلاع المختلفة رجلٌ، وإلَّا فامرأةٌ.

فإن قلت: إنّ ذلك لم يثبت في العلم الحديث؛ لأنّ أضلاع البشر متساويةٌ.

قلت: يمكن الجواب عنه بوجوهٍ:

الأوّل: أنّ جملةً من الحقائق ممّا لم يثبت في العلم الحديث، إلَّا أنّه ثابتٌ وصحيحٌ في قدرة الله سبحانه: كالحيض المجامع مع الحمل وانعقاد الحمل أثناء الحيض وغير ذلك.

الثاني: أنّنا لو سلّمنا بالنتائج العلميّة وأنّ أضلاع البشر متساويةٌ، لم يلزم القول بأنّ أضلاع الخنثى متساويةٌ أيضاً، ومعنى ذلك أنّنا نحكم بمقتضى الرواية وأنّها أُنثى، وليس في ذلك محذورٌ، فالخنثى هذه امرأة، ولا تسقط

---

(١) أُنظر: وسائل الشيعة ٢٦: ٢٨٥- ٢٩٠، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الخنثى وما أشبهه، الباب ٢.

الرواية لأجل النظريّة العلميّة، ومعه فلا وجود للخنثى المشكل حكماً.

فإن قلت: إنّ مقتضى القضاء الإلهي تساوي العلاميّة للأضلاع والبول، وهذا يعني أنّ علامة البول ثابتةٌ في الخنثى وعلامة الأضلاع كذلك، ولكن قد يحدث التنافي بين العلامتين.

قلت: إنّنا نأخذ بأشهر العلامتين، وهي علامية البول، وهي مسلّمةٌ، ومع سقوطها نأخذ بعلاميّة الأضلاع، مع أنّ الذوق الفقهي يستدعي تقديم علاميّة البول. وعليه فلا يوجد خنثى مشكلٌ؛ لأنّ المعصوم عليه السلام أرشد إلى كلّ حكمٍ وأبان كلّ مغلقٍ، مع أنّه قضيّة القواعد القائلة بأنّه ما من حادثةٍ إلّا ولها حكمٌ، وهذا من فضل الله تعالى شأنه علينا، فله المنّة والثناء.

ومع التنزّل عمّا قلناه في الكبرى ومع فرض وجود الخنثى المشكل، فحكمها من حيث الأصل العملي البراءة عن كلا الوجوبين، وكذا استصحاب عدم التكليف ونحوه. إلّا أنّ الوظيفة لا تصل إلى الأُصول العمليّة؛ لشمول الإطلاقات لكلّ الناس بما فيهم الخنثى، كما في سائر العبادات والمعاملات إلّا ما خرج بدليلٍ، والخارج في محلّ الكلام بالمخصّص هو عنوان المرأة، فيكون حال الخنثى مردّداً بين دخوله في العامّ أو خروجه بالخاصّ، ومعه فالشبهة مصداقيّةٌ، فلا يمكن التمسّك بالعامّ، فيرجع إلى العامّ الفوقاني، فيشملها عنوان الناس وعنوان المؤمن أو المؤمنة، فتجب عليها الجمعة وتصحّ منها.



### المريض

قال الراغب: المرض: الخروج عن الاعتدال الخاصّ بالإنسان، وذلك ضربان: الأوّل: مرضٌ جسمي، وهو المذكور في قوله: ﴿وَلاَ عَلَى الْمَرِيضِ

حَرَجٌ﴾[1]. والثاني: عبارةٌ عن الرذائل: كالجهل والجبن والبخل والنفاق وغيرها من الرذائل الخلقيّة نحو قوله: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللهُ مَرَضاً﴾[2]، ﴿أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا﴾[3]، ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْساً إِلَى رِجْسِهِمْ﴾[4] إلى أن قال: ويُقال: الشمس مريضةٌ، إذا لم تكن مضيئةً لعارضٍ عرض لها، وأمرض فلان في قوله إذا عرّض، والتمريض؛ القيام على المريض، وتحقيقه إزالة المرض عن المريض، كالتقذية في إزالة القذى عن العين[5].

منها: أنّ الاعتدال في الإنسان معنى عامٌ، فيقال: اعتدالٌ عقلي ونفسي واجتماعي وصحّي.

ومنها: أنّ الاعتدال الصحّي هل هو خاصّ بالجسد أو يشمل العقل والنفس؟ ولذا يُقال للمجنون: إنّه مريضٌ، كما هو عند العرف، ومعه فليس الخروج عن الاعتدال الجسدي فقط مرضاً، بل في سائر الجهات.

ومنها: أنّ اختصاص مفهوم المرض بالإنسان ممّا لا يمكن الالتزام به.

قال في «مجمع البحرين»: قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ أي: شكٌّ ونفاقٌ. ويُقال: المرض في القلب الفتور عن الحقّ، وفي الأبدان فتورٌ في الأعضاء، وفي العيون فتورٌ في النظر. والمرض: السقم. وعن ابن فارس:

---

(١) سورةالنور، الآية: ٦١.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٠.

(٣) سورة النور، الآية: ٥٠.

(٤) سورةالتوبة، الآية: ١٢٥.

(٥) مفردات ألفاظ القرآن: ٤٨٦، مادّة (مرض).

المرض كلّ ما خرج به الإنسان عن الصحّة من علّةٍ ونفاقٍ أو تقصيرٍ في أمرٍ[1].

أقول: يُلاحظ أنّ أحدهم يفسّر المرض بالسقم، كما في «مجمع البحرين»، وآخر يفسِّر السقم بالمرض، كما في «مفردات الراغب»، ومثل هذه التفاسير التي ظاهرها الدور كثيرةٌ عند اللغويّين، لكن ليس في ذلك إشكالٌ؛ فإنّهم لم يتكلّموا بلغة علم المنطق، بل هي تفاسير لفظيّة لتبيين المراد في الجملة، مع أنّها مبنيّة على ارتكاز أبناء اللغة، ولذا تراهم لا يأتوا بتفسير ما هو معروفٌ مثل النهار أو النوم.

ثمّ لا يخفى أنّ العلّة الروحيّة أو الأخلاقيّة أو النفسيّة أو التقصير في العمل ونحوها ممّا يظهر في بعض كلمات اللغويّين في تعريف المرض غير مرادةٍ للشارع؛ لوضوح وجوب الجمعة على مَن به علّةٌ من ذلك بضرورة الفقه، بل المراد علّة الجسد.

وعلّة الجسد قد تكون خفيفةً: كوجع سنٍّ أو صداعٍ، وقد تكون بالغةً، وكلاهما خروجٌ عن اعتدال المزاج، إلّا أنّ العرف لا يرى مثل الأُولى مرضاً وسقماً، بل السُقم أخصّ من المرض؛ إذ هو شدّة انحراف المزاج، فالسقيم من يضطرّ غالباً إلى ملازمة الفراش أو يقوم بعمله بصعوبةٍ. وبتعبيرٍ آخر: السقيم من انهارت قوّته النفسيّة وإن كانت أسباب المرض فيه ضعيفةً، ففقد النشاط والقوّة. وهذا يعود إلى ضعف النفس؛ فربَّ نفسٍ أقوى لا تنهار ولا تضعف وإن كان مرضها خطيراً كالسرطان وشبهه، فهو وإن كان مريضاً بحسب الدقّة، إلّا أنّه ليس بمريضٍ عرفاً؛ لحيويّته ونشاطه.

فالعمدة هو الانهيار النفسي لا المرض الجسدي، وبهذا يمكن تشخيص الفهم العرفي للمريض الوارد في صحيحة زرارة.



---

(١) مجمع البحرين ٤: ٢٣٠، مادّة (مرض).

## ما أفاده المحقّق الهمداني في المقام

وفهم الشيخ الهمداني قدّس سرّه من بعض عناوين المستثنيات: كالكبير والمريض والأعمى أنّ الملاك تحقّق العجز العرفي عن حضور الصلاة[١].

ويمكن تفسير ما أفاده قدّس سرّه على نحوين:

الأوّل: أنّ العاجز عن حضور الصلاة لا تجب عليه؛ بدلالة المستثنيات المذكورة بعد إلغاء الخصوصيّة، والحاصل أنّ العاجز تسقط عنه، كما تسقط عن الكبير والمريض مثلاً.

الثاني: أنّ المفهوم من المستثنيات بعد إلغاء الخصوصيّة أنّ العاجز هو من سقطت عنه الصلاة، لا أنّ العجز عنوانٌ آخر في عرض تلك العناوين، بل هو العنوان، وما ذكره عليه السلام من المرض والكبر ونحوهما مثالٌ للغالب من موارد العجز. ولعلّ مراد المحقّق الهمداني هو الثاني.

أمّا الأوّل فهو قريب من الظهور.

وأمّا الثاني فإنّ فيه إلغاءً للعناوين التفصيليّة، وهو خلاف الظاهر جدّاً؛ فإنّ ظاهر كلام الإمام أنّها عناوين ثابتةٌ في اللوح المحفوظ، ولو لم تكن كذلك لألغاها وصرّح بعنوان العجز.

فإن قلت: إنّا في غير موردٍ نجرّد الخصوصيّة عن عناوين كثيرةٍ ونحملها على المثال، ما يلزم منه إلغاء العناوين المذكوره في الدليل، فمع صحّة هذه الكبرى ووقوعها يصحّ كلام الهمداني وتفسير كلامه على الوجه الثاني.

قلتُ: التجريد عن الخصوصيّة والحمل على المثال والمورد الغالب خلاف الأصل، ولا يصحّ إلّا إذا حصل الاطمئنان بأنّ المتكلّم بنى كلامه على

---

(١) أُنظر: مصباح الفقيه ٢ ق٢: ٤٥١، الركن الثالث، الفصل الأوّل.

ذلك وأنّ السامع فهم ذلك في مجلس المخاطبة، وهذا الظهور الناشئ من إلغاء الخصوصيّة مع هذا الشرط ظهورٌ عرفي أقرّه الشرع. والمقام ليس من هذا القبيل؛ إذ لم يحصل اطمئنانٌ بأنّ عنوان المريض والكبير والمسافر من باب المثال للعاجز، مع أنّها عدّة عناوين لا عنواناً واحداً، وإلغاء العناوين المتعدّدة وعدّها من باب المثال أصعب من عدّ عنوان واحدٍ مثالاً لغيره.

نعم، يمكن أن تكون الحكمة في سقوط الوجوب عن المريض والكبير هي العجز الغالب عليهم رحمةً بهم، إلَّا أنّ الحكمة لا توجب التشريع؛ لأنّها غالبيّة لا دائميّة.

ثمّ هل العِوَق مرضٌ، فلا تجب الجمعة على مَن قطعت يده أو شلّت قدمه وشبه ذلك أم لا؟

لا إشكال في خروج ذلك عن الاعتدال، إلَّا أنّ العرف لا يراه مرضاً، فهو غير مريضٍ على تفسير المريض بمَن صدق عليه ذلك عرفاً، وكذا بناءً على تفسير المرض بالانهيار النفسي.

ومنه يتبيّن أنّ الاعرج تجب عليه صلاة الجمعة؛ لأنّ المريض المستثنى ليس مطلق المريض؛ وإلَّا لما ذُكر الأعمى في المستثنى؛ لأنّ مطلق المرض يشمله، لكنّه ذُكر كعنوانٍ برأسه، وهذا قرينةٌ متّصلةٌ على عدم صحّة تفسير المرض بمطلق الخروج عن السلامة والاعتدال.

فظهر أنّ العوق بأنحائه غير مستثنى، بل يجب على المعوّقين حضور الجمعة.



### العمى

ولا يُراد به عمى البصيرة، بل المراد عمى البصر، ولا فرق بين العمى

الولادي أو اللاحق بعد الولادة؛ لصدق العمى، كما لا فرق بين الدائم منه والعارض الذي يتحقّق بحصول الماء الأبيض مثلاً فيزول بعد مدّةٍ بعمليّةٍ جراحيّة أو غيرها؛ لصدق الأعمى عليه حينئذٍ.

نعم، ربما يعرض على الإنسان ما يفقده البصر لدقائق مثلاً، فلا يصدق عليه أعمى، ولا يشمله الاستثناء.

والنسبة بين العمى والبصر - وإن كان لا أثر لها في المقام- إن لوحظت إلى كلّ شيءٍ فهي من العدم والملكة؛ لعدم صدق العمى على مثل الحائط، وإن لوحظت في خصوص المورد القابل كالإنسان فهي التضادّ أو التنافر، فالتضادّ لو قلنا: إنّ العمى أمرٌ وجودي، والتنافر لو قلنا: إنّه عدمي.

كما أنّه لا يصدق العمى على مَن عميت إحدى عينيه؛ إذ يعدّ مثله أعور عرفاً.

### المجنون

وأمّا المجنون فيسقط عنه التكليف ومنه صلاة الجمعة، لكن قد يُشك في تحقّقه وعدمه في موارد، كما في بعض درجات الكآبة الشديدة أو النسيان أو ما يُدعى بمرض المنغوليا، وهو النقص الخلقي في العقل.

والضابط أنّ مَن صدق عليه عنوان مجنون بالحمل الشائع فهو، ومَن شكّ فيه كان من الشكّ في الشبهة المصداقيّة من المخصّص، وهو معلوم الدخول تحت العامّ، فنرجع إلى العامّ، لتجب عليه الصلاة وسائر التكاليف، وعليه فيثبت التكليف في الأصناف المذكورة آنفاً.

وفسّر المجنون بمَن لا يعقل أوقات الصلاة[1]، ولعلّ الارتكاز على ذلك،

---

(١) أُنظر: وسائل الشيعة ٢٩: ٣٦٦، أبوب كتاب الديات، ديات المنافع، الباب ٧، الحديث ٣٥٧٨٩.

مع أنّه عنوان ورد في النصوص الدينيّة، ولعلّ المراد أنّه إن عرف الليل من النهار والفجر من الغروب وميّز بين أوقات اليوم، فهو يميّز جملةً من التكاليف والاعتقادات، فتجب عليه الصلوات ولو بأقلّ المجزي، وكذا سائر الواجبات.

ومَن لا يميّز الأوقات لا يميز بين التكاليف ولا أُصول الدين من فروعه.

## كلامٌ حول مَن لا تجب عليه الجمعة

ثمّ بعد الفراغ عن البحث في موضوعها، يمكن أن نلحظ حكم المستثنيات بالنسبة إلى سائر مَن يجب عليه الجمعة على صورٍ:

الأُولى: وجوب الجمعة على من أُستثني تخييراً وعلى غيرهم تعييناً.

الثانية: وجوبها على غيرهم تخييراً واستحبابها لهم بالمعنى الأخصّ.

الثالثة: أنّها تجب تخييراً على المستثنى والمستثنى منه.

الرابعة: أنّها تجب تخييراً على الجميع وتعييناً مع اجتماع العدد، ولا تجب تعييناً على مَن أُستثني وإن اجتمع العدد.

الخامسة: أنّها تجب تعييناً أو تخييراً على غيرهم وتحرم عليهم.

السادسة: أنّها تجب تخييراً على الجميع وتعييناً مع الاجتماع أيضاً.

وقد مرّ ذكر الأدلّة والإشكالات فيما سبق، والانصاف أنّه لولا الإشكالات المتقدّمة لكانت الأُولى أحقّ بالقبول، إلَّا أنّه من مجموع ما مضى تتعيّن الصورة الرابعة.



## حول الإشكالات الواردة في المقام ودفعها

ويحسن في المقام التعرّض إلى الإشكالات الواردة على حكم من أُستثني من وجوب صلاة الجمعة:

## الإشكال الأوّل

عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، قال: سألته عن النساء: هل عليهنّ من صلاة العيدين والجمعة ما على الرجال؟ قال: «**نعم**»[١].

وظاهره خلاف الاستثناء.

وفيه: أوّلاً: ضعف الخبر بعبد الله بن الحسن.

وثانياً: معارضتها بما هو أكثر عدداً وأصحّ سنداً ممّا دلّ على سقوط الجمعة عن المرأة، ومنها صحيحة زرارة التي مرّت غير مرّةٍ.

وثالثاً: أنّ صاحب «الوسائل» حملها على معنيين: أحدهما حضورهن، فجعل رواية حفص بن غياث - وهي الأُولى من الباب نفسه- قرينةً على أنّه متى حضرت المرأة صلاة الجمعة وجبت عليها وسقطت الرخصة؛ لخبر حفص[٢].

إلّا أنّ رواية حفص لا تصلح؛ لضعفها، وإن كان ثمّة من يقول بصحّتها، إلّا أنّ التصحيح غير مرضي، كما أنّ خبر حفص غير صريحٍ في ذلك؛ إذ قوله عليه السلام: «**لزمهم الفرض الأوّل**» هل مفاده الوجوب التخييري أو التعييني أو الاستحباب؟

ورابعاً: أنّ المراد هو الاستحباب، كما هو المعنى الثاني ممّا حمل الرواية عليه في «الوسائل»[٣].

ويمكن التأمّل فيه:

---

(١) مرّت الإشارة إليها آنفاً.

(٢) أُنظر: وسائل الشيعة ٧: ٤٧٣، أبواب صلاة العيد، الباب ٢٨، ذيل الحديث ٩٨٩٢.

(٣) أُنظر: المصدر السابق.

أوّلاً: أنّه يقتضي أن تكون صلاة الجمعة مستحبّةً على الرجال أيضاً؛ للتماثل بينهما في الخبر.

وثانياً: أنّه كيف يعقل أن يجزي المندوب عن الواجب؟ ولا ينفع في دفعه أنّه يلزمهنّ الفرض الأوّل عند الحضور؛ لأنّ كلامنا بناء على الاستحباب.

وثالثاً: أنّ الاستحباب ممنوع بصراحة رواية حفص؛ إذ ورد فيها: «**لزمهم الفرض الأوّل**».

وخامساً: أنّه قد يفهم من قولهعليه السلام: «**نعم**» الحكم الوضعي لا التكليفي، والمراد صحّة الصلاة منهن كالرجال. نعم، قوله في السؤال: (هل عليهن) ظاهرٌ في السؤال عن الحكم التكليفي، وإن كان في كلام السائل لا كلام الإمام.



### الإشكال الثاني

أنّ الأصحاب ذهبوا إلى إجزاء الجمعة ممّن حضر من المستثنين من المكلّفين بالتكليف العامّ، مع أنّ الرواية أشارت إلى ثلاثة عناوين، وهي في رواية حفص بن غياث (المرأة والعبد والمسافر) فتجزي منهم، وأمّا مَن عداهم: كالمريض والكبير والأعمى فلا دليل على الإجزاء بعد إخراجهم بالاستثناء.

والتحقيق: أنّ القول بالإجزاء لا يستند إلى هذه الروايات الضعيفة السند، ولو اقتصرنا عليها لزمنا القول بعدم الإجزاء؛ للشكّ فيه، والأصل عدمه، بل في المقام نحو إجماعٍ وتسالمٍ وارتكازٍ على الصحّة، فيمكن تعميم الحكم إلى مَن عداهم.

والقدر المتيقّن من الإجماع والتسالم ما عدا الصبي؛ إذ لا ارتكاز في مورده، فهو خارج القدر المتيقّن، بخلاف المستثنيات الأُخر، ولا يحتمل الفرق بينها.

ويمكن جعل الارتكاز قرينةً على حمل العناوين الثلاثة على المثال، وإنّما ذكرها لأنّها مورد السؤال، فهو مقدار ما ذكره السائل من المستثنيات، أو كونها العناوين الغالبة، وهذا بعد التنزّل عن ضعف السند.

**تقرير القول بالإجزاء والتحقيق فيه**

والحاصل: أنّ ما قيل أو يمكن أن يقال في بيان الإجزاء وجوهٌ:

الأوّل: التمسّك بإطلاقات وجوب صلاة الجمعة. لكنّها غير تامّةٍ هنا؛ لأنّ مفاد الاستثناء سقوط الأمر بأجمعه في حقّهم، لا سقوط أصل المطلوبيّة فقط، على كلام ممنوعٍ من تركّب الأمر من طلب الفعل والمنع من الترك، والاستثناء يكون دافعاً للمنع، ومع سقوط المنع يثبت الاستحباب أو غيره سوى الحرمة، وإجزاؤه عن الواجب كما ترى.

الثاني: الروايات الخاصّة: كرواية حفص بن غياث ورواية علي بن جعفر المتقدّمتين وغيرهما. لكنّها غير نقيّة السند، مضافاً إلى أنّها خاصّةٌ ببعض العناوين، فيحتاج تعميمها إلى نحوٍ من التجريد عن الخصوصيّة، وهو ممنوعٌ عند العرف، فلابدّ من ضمّ الارتكاز المتشرّعي إليه.

الثالث: التسالم الفقهي والإجماع على الصحّة. وكونه لبيّاً - أعني: لا يشمل غير العناوين الثلاثة أو ما هو الغالب من المستثنيات- لا يضرّ على تقدير التسليم به؛ إذ نتيجة الإطلاق تعمّ جميع المستثنيات؛ لأنّنا نسأل عن كلّ عنوانٍ عنوانٍ: هل فيه إجماعٌ على الصحّة؟ فيُقال: نعم، ومعنى ذلك شمول

الحكم للجميع، وهو ما سمّيناه بنتيجة الإطلاق.

وفيه: أنّ الإجماع المحصّل غير حاصلٍ، والمنقول منه ليس بحجّةٍ. لكن الحقّ أنّنا لو أردنا من الإجماع الشهرة العظيمة فهي حاصلةٌ، فلو كانت حجّةً فهو المطلوب، وإلّا سقط هذا الدليل.

الرابع: الارتكاز المتشرّعي على صحّة صلاة الجمعة منهم، وهو ثابتٌ فعلاً، ويمكن بنتيجة الإطلاق تعميمه إلى الجميع.

وفيه:

أوّلاً: أنّه يمكن أن يُقال: إنّه ناشئ من فتاوى الفقهاء، وقد عرفت حالها في الإجماع.

وثانياً: أنّ صلاة الجمعة لم تطبّق عمليّاً، ومعه فلا يثبت الارتكاز عادةً؛ وذلك أنّ صلاة الجمعة خلال العصور الإسلاميّة المختلفة كانت عزيزة الوجود، فما يُدّعى من ارتكازٍ على إقامة صلاة الجمعة لا أثر له، ومنه إجزاء صلاة المستثنين.



لكن كلا الأمرين موضع تأمّلٍ:

أمّا الأوّل فإنّه يكفي ثبوت الارتكاز الآن، فنستصحبه إلى عصر المعصومين عليهم السلام.

لا يُقال: إنّه لا يثبت إلّا بناءً على الأصل المثبت.

فإنّه يُقال: إننا ننقله إلى صورة الأمارة، فاعتقادات كلّ جيلٍ تدلّ على أنّها كذلك في الجيل السابق، وهكذا حتّى تصل النوبة إلى عصر المعصوم عليه السلام، ويكون الارتكاز في عصر المعصوم عليه السلام ثابتاً. وتؤيّده الأدلّة الأُخرى.

وأمّا الثاني فيرد عليه أنّه يكفي الوضوح في الارتكاز، والتطبيق الإجمالي

حاصلٌ وإن لم يكن واضحاً، ولا ملازمة بين التطبيق والارتكاز إلّا فيما لم يكن مورد تطبيقٍ كإقامة الحدود.

نعم، قد يتوهّم وقوع المعارضة بأمرين:

أحدهما: روايات الاستثناء، وبعضها عامّ لكلّ العناوين، كما في صحيحة زرارة، وبعضها خاصّ ببعض العناوين: كالمسافر وحده، ويستفاد منها بطلان الجمعة من هذه العناوين، كما هو ظاهر كلام المحقّق الهمداني قدس سره في المقام[1].

إلّا أنّ الإنصاف أنّه ليس فيها ما يدلّ على البطلان، بل هي استثناءات تحتمل وجوهاً ذكرناها.

وثانيهما: فتاوى بعض الفقهاء القائلة بأنّ الاستثناء عزيمةٌ لا رخصةٌ[2]، كما في مورد النساء والعبيد. إلّا أنّها أقوالٌ نادرةٌ تخالفها الشهرة العظيمة والارتكاز المتشرّعي والروايات الدالّة على الصحّة، ومجموع هذه قرائن ظنّيّةٌ لحصول الاطمئنان بالصحّة.

قال المحقّق الهمداني قدس سره: وأمّا استكمال العدد بهم أو جواز عقد جمعةٍ لهم استقلالاً فلا تأمّل في عدمه بالنسبة إلى المرأة وغير المكلّف؛ إذ النصوص المتكفّلة لبيان اشتراط العدد غير متناولةٍ لهما أو منصرفةٌ عنهما، كما لا يخفى على المتأمّل، وكذا بالنسبة إلى المسافر؛ لظهور المستفيضة المتقدّمة في عدم مشروعيّة عقدها للمسافرين، كما تقدّمت الإشارة إليه، وانصراف ما دلّ على

---

(١) أُنظر: مصباح الفقيه ٢ ق٢: ٤٥٥، الركن الثالث، الفصل الأوّل.

(٢) أُنظر: قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام ١: ٢٨٧، الروضة البهيّة ١: ٦٦٧، وغيرهما. وراجع أيضاً ما أفاده الشهيد الأوّل في ذكرى الشيعة ٤: ١١٢، كتاب الصلاة، صلاة الجمعة.

اشتراط العدد – كقوله في صحيحة زرارة التي وقع فيها السؤال عمّن تجب عليه: «**فإذا اجتمع سبعةٌ ولم يخافوا، أمّهم بعضهم وخطب لهم**» وصحيحة عمر بن يزيد: «**إذا كانوا سبعةً فليصلّوا في جماعةٍ**» وفي خبر محمّد بن مسلم: «**إذا اجتمع خمسةٌ أحدهم الإمام، فلهم أن يجمعوا**» – إلى كون العدد الذي يعتبر لاجتماعهم ممّن شرع لهم أن يعقدوها، كما لا يخفى على المتأمّل. انتهى كلامه قدس سره[1].

أقول: لا يخفى ما فيه؛ إذ يكفينا إطلاق العدد، واحتمال الانصراف غير كافٍ، ولا اطمئنان بحصوله ولا ظهور فيه، كما هو واضحٌ، وليس هناك ارتكازٌ مخالفٌ.

ثمّ إنّ المسافر وغيره لو التحق بالجمعة جاز له التفرّق مطلقاً في الحصّة التي تكون مجزيةً، وهي فيما لو التحق بصلاة قد أُقيمت، لا فيما إذا تمّ بهم العدد المعتبر؛ وذلك لاقتضاء الأصل ذلك، ولعلّ ذلك مراد المحقّق الهمداني قدس سره.



ومنه اتّضح أنّه لا فرق بين المستثنيات في هذه الأحكام.

### حول عدم وجوب الحضور على مَن بعد عنها بأزيد من فرسخين

ثمّ إنّ صاحب «الوسائل» أورد في الباب الرابع من أبواب صلاة الجمعة وآدابها[2] عدّة أخبارٍ مفادها أنّ الجمعة لا تجب على مَن بعد عنها بأكثر

---

(١) مصباح الفقيه ٢ ق٢: ٤٥٥، الركن الثالث، الفصل الأوّل. ثمّ إنّ الأخبار المذكورة في كلامه قدس سره سبق تخريجها، فراجع.

(٢) راجع وسائل الشيعة ٧: ٣٠٧، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٤: باب عدم وجوب حضور الجمعة على مَن بعد عنها ... .

من فرسخين، وفي صحيحة زرارة التي ذكر فيها المستثنيات قالعليه السلام: «**ومن كان على رأس فرسخين**»[1]. فتجب على مَن كان دون فرسخين، ولا تجب عمّن بعد عنها بأكثر من فرسخين، وأمّا مَن كان على رأس فرسخين فالصحيحة جعلته من الطوائف التسعة التي لا يجب عليها الجمعة، إلّا أنّ في المقام أخباراً تدلّ على وجوبها عليه حينئذٍ.

## كلام في دفع التنافي بين الأخبار الواردة في المقام

ويمكن دفع التنافي بوجوهٍ:

الأوّل: أنّ الوارد في الصحيحة وغيرها من باب التقريب عرفاً، فتحمل الصحيحة النافية لوجوب الجمعة على مَن زاد على الفرسخين قليلاً.

لكنّه ممنوعٌ كبرى وصغرى.

أمّا الكبرى فلأنّ التحديدات العرفيّة دقيّة، وإن لم تكن بالدقّة العقليّة.

وأمّا الصغرى فإنّ مقتضى ما مرّ أن يكون تحديد الصحيحة وما يقابلها من الأخبار تقريبي، لا أنّ تحديد الصحيحة على نحو التقريب وتحديد تلك الأخبار على نحو الدقّة.

الثاني: أن يحمل الخبر النافي للوجوب على نفي التعيين خاصّةً؛ جمعاً بين الأخبار.

وهو ممنوعٌ كبرى وصغرى:

أمّا الصغرى فلأنّنا لم نفهم الوجوب التعييني لصلاة الجمعة ليصحّ هذا التقييد.

---

(١) وسائل الشيعة ٧: ٢٩٥، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٦، الحديث ٩٣٨٢.

وأمّا الكبرى فلأنّ ظاهر الصحيحة هو السقوط، والأمر بسيطٌ، فيسقط كلّه، وسقوط بعض دلالته - أي: التعيين فقط - خلاف القاعدة.

فإن قلت: ما ذكر وجهٌ للجمع عند التعارض.

قلت: نعم، إلّا أنّه لا يتعيّن بهذه الصيغة، بل له صيغ أُخر، كما سيأتي في موطنه.

الثالث: أن يحمل المثبت على الاستحباب وصحيحة زرارة على نفي الوجوب.

وهذا أيضاً ممنوعٌ كبرى وصغرى:

أمّا الكبرى فلبساطة الأمر كما مرّ غير مرّةٍ.

وأمّا الصغرى فللافتقار إلى دليل يدلّ على إجزاء المستحبّ عن الواجب.

فإن قلت: فإنّ هذا الإجزاء ثابت كما سبق. 

قلت: بل دليل الإجزاء لبّي، فيقتصر في حجّيّته على القدر المتيقّن خاصّةً، وما مرّ ليس منه، مع أنّه محلّ خلافٍ.

الرابع: الأخذ بالروايات الأكثر عدداً، أعني: الطائفة الثانية الدالّة على الوجوب على مَن كان على رأس فرسخين.

إلّا أنّ هذا يتمّ إذا كان العدد موجباً للاطمئنان، فيدلّ بالدلالة الالتزاميّة على كذب الآخر وعدم مطابقته للواقع، وهو ممنوعٌ في المقام هنا مع الالتفات إلى حجّيّة سند الطائفتين معاً.

الخامس: ضمّ الشهرة الروائيّة إلى كثرة العدد الدالّة على الوجوب.

وفيه: أنّه متوقّفٌ على كون المراد من (ما) الموصولة في قولهعليه السلام: «خذ

**ما اشتهر بين أصحابك»**[1] هو المضمون لا عدد الأخبار بعينه، بل لعلّه بالعكس، أي: إنّ الظاهر ثبوت الشهرة للصحيحة الدالّة على عدم الوجوب، ولا أقلّ من الشكّ في حصولها في أيٍّ من الطائفتين، فتسقط الكبرى من الطرفين.

السادس: ضمّ الشهرة الفتوائيّة، أي: عمل الأصحاب، ولا شكّ أنّهم عملوا بالطائفة الثانية، وافتوا بالوجوب على مَن كان على رأس فرسخين.

وفيه: منع الكبرى والصغرى معاً:

أمّا الصغرى فلعدم إحراز هذه الفتوى، ولعلّ الأمر على خلافٍ بينهم، مضافاً إلى إمكان القول: إنّ عدداً منهم قال بالاحتياط، لا بالفتوى القطعيّة، فلا يكون له أثرٌ في مثل المقام.

وأمّا الكبرى فلأنّ عمل الأصحاب ليس بحجّةٍ، ولا دليل عليها كبرويّاً؛ إذ المراد بالشهرة في روايات الترجيح الشهرة الروائيّة لا الفتوائيّة لما مرّ من قوله عليه السلام: « **خذ بما اشتهر** ».

السابع: وقوع التعارض ولزوم الرجوع إلى الأُصول العمليّة، أي: أصالة البراءة عن وجوب القصد إليها لمن كان على رأس فرسخين بعد سقوط الطائفة الدالّة على وجوبها.

الثامن: أن نقول بأنّ الغاية غير داخلةٍ في المغيّى؛ إذ ليس المراد من الغاية عرفاً نهاية الشيء، بل ما بعدها، كما في قوله تعالى: **﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾**[2]. وذلك يقتضي الأخذ بصحيحة زرارة الدالّة على عدم الوجوب في

---

(١) عوالي اللئالي ٣: ١٢٩، باب الخمس، الحديث ١٢، ونحوه في مستدرك الوسائل وبحار الأنوار مع أدنى تفاوتٍ، فلاحظ.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٧.

الغاية.



وهو فاسدٌ صغرى وكبرى:

أمّا الكبرى فلأنّ غاية كلّ شيءٍ هو نهايته لا ما بعده، فيكون مقتضى القاعدة دخول الغاية في المغيّى ما لم يدلّ دليلٌ على العدم، كما في الآية.

وأمّا الصغرى فلأنّ اللسان إن كان لسان الغاية فهو صغرى فرضاً، وأمّا إذا كان بنحوٍ آخر فلا، والمقام من قبيل الثاني؛ فإنّه لم يقل: (إلى فرسخين أو حتّى فرسخين)، بل الغرض بيان وجوب الجمعة على كلّ أحدٍ إلّا ما خرج بدليلٍ، وهو مَن كان على رأس فرسخين.

إذن فهذا الحدّ يمثّل شروع بداية الاستثناء ولازمه أنّه نهاية حدّ الوجوب، واعتباره نقطة بداية أرجح، ولا أقلّ من الشكّ في ذلك، وبداية الشيء داخلةٌ فيه؛ لأنّها تؤخذ عرفاً منه، لا خارجةٌ عنه، فإن أحرزنا ذلك كان الترجيح للصحيحة، وإن شككنا فالوجه الإجمال والسقوط.

التاسع: أن يُقال: إنّ الفرسخين هل حدّهما المحراب أو حائط المسجد، وبمعنى أدقّ: هل الملاك موقف الإمام أم موقف المأمومين؟ وسوف يأتي الكلام عن هذه الجهة إن شاء الله تعالى، إلّا أنّنا هنا نحاول الاستفادة منها كأُطروحةٍ لحلّ التعارض، فنحمل إحدى الطائفتين على أحد الحدّين والطائفة الأخرى على الحدّ الآخر.

وأنت خبيرٌ بما فيه من الضعف صغرى وكبرى:

أمّا الكبرى فلأنّه تقييد تبرّعي بلا قرينةٍ، وهو ساقطٌ حتّى لو كان في مقام الجمع، كما ثبت في محلّه.

وأمّا الصغرى فلأُمورٍ:

الأوّل: أنّ ما ذكر لا أثر له غالباً إلّا في الجماعات الكبيرة.

الثاني: أنّ حمل إحدى الطائفتين على أحد الوجهين مردّدٌ لا متعيّنٌ.

الثالث: أنّه يبقى الفرق بين الحدّين مورداً للتعارض إن حملنا روايات الوجوب على الأوسع وروايات العدم على الأضيق، فيعود الحال إلى الأصل العملي، وإن عكسنا كان الفرق بينهما مسكوتاً عنه في كلتا الطائفتين، فيكون مرجعنا إلى الأُصول العمليّة أيضاً.

العاشر: ما قد يُقال من النظر إلى جهةٍ خاصّةٍ من لسان الروايات؛ فإنّ الصحيحة قالت: «**مَن كان على رأس فرسخين**»، والطائفة الأُخرى أفادت: «**من كان على فرسخين**» فيمكن أن نحمل رأس الفرسخين على دخول الغاية ومع عدمه على خروجها، فتكون النتيجة عدم الوجوب كما أفادت الصحيحة.

إلّا أنّ هذا التوهّم فاسدٌ كبرى وصغرى:

أمّا الكبرى فلأنّ هذا مجرّدُ بيانٍ عرفي لنفس المعنى، ولا ينبغي عرفاً أن تكون لفظة (رأس) مؤثّرةً في الاختلاف من هذه الناحية. نعم، لعلّها مؤثّرةٌ في استظهار الدقّة مع وجودها وعدمها مع عدمها، فيعود إلى الوجه الأوّل من هذه الوجوه، وقد مرّ فساده؛ لأنّ تفسير الفرسخين أيضاً بلحاظ الدقّة العرفيّة.

وأمّا الصغرى فلأنّ الطائفة الثانية مختلفةٌ من هذه الناحية، وفي بعضها عبّر برأس الفرسخين أيضاً، كما في صحيحة محمّد بن مسلم، وقد يُعبّر عنها بالحسنة، وهذا كما يدلّ على أنّ المفهوم من كلتا الصيغتين واحدٌ. فكذلك يدلّ على أنّ الطائفتين اشتملا على هذا التعبير نفسه، فعاد التعارض.

الحادي عشر: ما أشار إليه[1] في «المصباح» في ذيل صحيحة محمّد بن

(١) أُنظر: مصباح الفقيه٢ ق٢: ٤٥٢ - ٤٥٣، الركن الثالث، الفصل الأوّل.

مسلم القائلة: «**فإن زاد على ذلك فليس عليه شيءٌ**» بما مفاده ومفهومه: إن لم يزد فعليه شيءٌ، أي: واجب، فيدخل مَن كان على رأس فرسخين، فتخصّص بها صحيحة زرارة.

إلّا أنّ الإنصاف أنّه لو تمّ فإنّ صحيحة زرارة غير قابلةٍ للتخصيص؛ لأنّه صرّح فيها بوضعها عن تسعةٍ، وعدّ منها مَن كان على رأس فرسخين، فتكون كالنصّ في هذه الحصّة بالذات، وليس معارضتها مع المفهوم بأقوى من معارضتها مع المنطوق في صحيحة ابن مسلم نفسها؛ لأنّه أفاد فيها: «**تجب على كلّ مَن كان منها على رأس فرسخين، فإن زاد على ذلك فليس عليه شيءٌ**» وإحدى الجملتين صريحةٌ في بيان مفهوم الأُخرى، فليس فيها دليلٌ هذا الإلزام.

الثاني عشر: ما ذكره الشيخ الهمداني قدس سره بما حاصله: أنّه لا اختلاف بين الأخبار ولا ثمرة له. أمّا أنّه لا اختلاف بينها لأنّ رأس الفرسخين حقيقةٌ لمبدأه، وهو حقيقةٌ لا مسافة له، فإذا قيل: (إنّ الجمعة واجبةٌ) يُراد به طرفه من الداخل. أقول: هذا مبني على الدقّة العقليّة؛ لأنّه يقول: لا مسافة له، وقد نفيناها؛ لعدم عمل العرف بالدقّة العقليّة. وأمّا أنّه لا ثمرة لتحقّقه فلامتناع حصول العلم بالفرسخين عادةً إلّا بعد الزيادة، فلا فائدة من الالتزام بعدم اعتبار الزيادة في السقوط[1].



ويرد عليه:

أوّلاً: أنّه ليس ممتنعاً عادةً بل هو ممتنعٌ غالباً، وهذا المقدار لا يكفي للجمع بين الطائفتين، لاسيّما بعد الالتفات إلى الوجه التالي.

---

(١) أُنظر: مصباح الفقيه ٢ ق٢: ٤٥٢، الركن الثالث، الفصل الأوّل.

ثانياً: أنّ ما ذكره من امتناع تحقّقه إلّا بعد الزيادة إنّما يصدق في بعض الصور لا جميعها.

وعلى كلّ حالٍ فإن تعذّرت وجوه الجمع كلّها كان مقتضى القاعدة هو الرجوع بعد التساقط إلى الأصل العملي، ومقتضاه عدم الوجوب بعد سقوط ما دلّ عليه، كما مرّ في أحد الوجوه، إلّا أنّه ينتج نتيجةً مخالفةً للمشهور والعدد الأكثر من الروايات. ومن هنا يكون الأحوط وجوباً على مَن كان على رأس فرسخين حضور صلاة الجمعة. بل يمكن الرجوع في حقّه إلى المطلقات الدالّة على وجوب صلاة الجمعة التامّة سنداً ودلالةً؛ فإنّها مطلقةٌ بالنسبة لهذا الفرد.

**حول تحديد المسافة**

لقد تعرّضنا لأصل عدم وجوب الجمعة على مَن بعد عنها فرسخين أو أكثر، إلّا أنّ ثمّة بحوثٍ أُخرى في المقام لا بأس بالإشارة إليها:

ولا بأس هنا بنقل ما ورد في كتابنا «ما وراء الفقه» وإن كان بعض جهاته مرتبطاً بمسافة القصر والتمام أيضاً، إلّا أنّه لا يخلو من مناسبةٍ مع أصل البحث[1]:

**فصل: المسافة الشرعيّة**

تذكر المسافة في كتاب الصلاة مرّتين:

أحدهما: في صلاة الجمعة حيث قالوا: إنّه يُشترط في وجوبها أن لا يكون الفرد بعيداً عن البلد بثلاثة أميال.

ثانيها: في صلاة المسافر التي تكون قصراً، حيث قالوا: إنّه يجب القصر

---

(١) ما وراء الفقه ١: ٣٩٢، كتاب الصلاة، فصل: المسافة الشرعيّة.

مع قصد السفر ثمانية فراسخ، فإن أراد الرجوع ليومه فأربعة فراسخ.

فالكلام هنا يقع في ثلاث جهاتٍ رئيسةٍ:

**الجهة الأُولى**: في المسافة الشرعيّة للقصر، مقدّمةً على المسافة الشرعيّة للجمعة؛ لأنّ الكلام فيها أوسع، ومنها نعرف ما ينبغي معرفته في مسافة الجمعة.

**الجهة الثانية**: في المسافة الشرعيّة لصلاة الجمعة.

**الجهة الثالثة**: التفاتة نحو كتاب الطهارة في تحديد مسافة (غلوة سهمين) اللتين يجب الفحص فيها عن الماء لكي تنتقل الوظيفة الشرعيّة إلى التيمّم.

ونذكرها الآن بالتفصيل بدون تطويلٍ.



## الجهة الأُولى: في المسافة الشرعيّة للقصر

ذكرت المصادر الموثوقة: أنّ كلّ فرسخ ثلاثة أميالٍ، وكلّ ميلٍ أربعة آلاف ذراعٍ من ذراع اليد، من رؤوس الأصابع إلى المرفق، وكلّ ذراعٍ يساوي أربعة وعشرين إصبعاً، وكلّ إصبعٍ يساوي سبع شعيرات (أي: الشعير المقابل للحنطة)، وكلّ شعيرةٍ تساوي سبع شعراتٍ من شعر البرذون (وهو نوعٌ من الخيل). فيرجع الحساب كله إلى مقدارٍ طبيعي محدّدٍ نسبيّاً.

وبعد إسقاط الشعرة والشعيرة من الحساب؛ لتعذّر الاطّلاع الدقيق على حجمها، وإنّما نستخرجها إذا احتجنا من حجم ما هو أكبر منها، وأنّ أقلّ ما يمكن الاطّلاع عليه عرفاً وعمليّاً هو الإصبع، فينبغي البدء بالحساب منه.

ولا يخفى: أنّ الإصبع فيه (مناطق) عريضة ومناطقُ أقلّ نسبيّاً في العرض، كما أنّ الناس يختلفون في عرض أصابعهم ... إلّا أنّ الشيء المؤكّد

هنا هو أنّه لا يُراد هنا طول الإصبع يعني: من مساحة الكفّ إلى أعلاه. كما لا يُراد هنا (ثخن) الإصبع؛ إذ لا تبقى أيّة أهمّيّة للإصبع؛ لأنّه يساوي ثخن كثيرٍ من مناطق الكفّ، لو أخذناه بنظرةٍ عرفيّةٍ تقريبيّةٍ.

وإنّما المهمّ النظر إلى عرض الإصبع بحيث لو ضممنا إصبعين لمسافةٍ معيّنةٍ لقلنا: إنّها بمقدار إصبعين، ولو ضممنا أربعة أصابع لقلنا: إنّها بمقدارها وهكذا.

وهذا الحساب لا يدخل فيه الإبهام، كما هو مفهوم عرفاً تماماً، ولكن يدخل فيه الإصبع الصغير (الخنصر). ولكن هذا لو قلنا: (أربعة أصابع). أمّا لو حسبنا إصبعاً أو اثنين أو ثلاثة لم يدخل الخنصر بالضرورة. وهنا نتحدّث عن عرض الإصبع الواحد ليكون هو وحدة القياس، إذن فهو ليس الخنصر بطبيعة الحال. وأمّا الأصابع الثلاثة الأُخرى فهي متقاربة العرض إلى حدٍّ كبيرٍ.

ولكن كم هو عرض الإصبع؟ هنا ينبغي أن نأخذ له معدّلاً عرفيّاً مناسباً؛ لاختلاف الأصابع في الحجم، كما هو معلومٌ. وهذا المعدّل - في فهمي - مردّدٌ بين أحد أمرين: هما سنتمترين (٢٠ ملّيمتر) أو ١٩ ملّيمتر.

فلو أخذنا لعرض الإصبع سنتيمين فسيكون الذراع ٤٨ سنتيم لأنّ: ٢٤×٢ = ٤٨ سم . فإذا ضربناه بأربعة آلاف التي هي عدد أذرع الميل: ٤٨×٤٠٠٠ =١٩٢٠ متراً لأنّه يساوي ١٩٢٠٠٠ سنتياً. فإذا قسّمناه على مائة (وهو مقدار السنتيات في المتر الواحد) كان الناتج ١٩٢٠ متراً. وهو أقلّ من كيلومترين بثمانين متراً.

فإذا ضربناه في ثلاثة (لأنّ كلّ فرسخ ثلاثة أميالٍ كما عرفنا) ١٩٢٠×٣= ٥٧٦٠ وهو خمسة كيلو مترات وحوالي ثلاثة أرباع - والمهمّ

التركيز على الرقم نفسه- فهذا هو مقدار الفرسخ.

فإذا علمنا أنّ المسافة الشرعيّة ثمانية فراسخ، فلابدّ من ضرب الناتج في ثمانية: ٥٧٦٠ × ٨ = ٤٦٠٨٠ متراً. وهو ستّةٌ وأربعون كيلو متراً وثمانون متراً.

فإذا أردنا نصف هذه المسافة – لأجل معرفة المسافة الشرعيّة للقصر لمريد الرجوع ليومه- أمكن أن نعمل شكلين:

الأوّل: ٥٧٦٠ × ٤ = ٢٣٠٤٠.



الثاني: ٤٦٠٨٠ ÷ ٢ = ٢٣٠٤٠.

وهو ثلاثة وعشرون كيلو متراً وأربعون متراً.

فهذا كلّه إذا افترضنا عرض الإصبع سنتيمترين.

وامّا إذا أخذنا عرض الإصبع ١٩ ملّم فلابدّ من ضربه بـ ٢٤ لاستخراج مقدار الذراع.

١٩ × ٢٤ = ٤٥,٦ سنتياً. ويكون الميل مضروباً في أربعة آلاف.

٤٥,٦ × ٤٠٠٠ = ١٨٢٤ متراً.

لأنّ ٤٥,٦ × ٤٠٠٠ = ١٨٢٤٠٠ سنتياً. فإذا قسّمناه على مائةٍ كان الميل ١٨٢٤ متراً.

فإذا أردنا معرفة مقدار الفرسخ – وهو ثلاثة أميالٍ- ضربناه في ثلاثةٍ:

١٨٢٤ × ٣ = ٥٤٧٢.

وهو خمسة كيلو مترات وحوالي النصف، يقلّ عن النصف بـ ٢٨ متراً.

وتكون المسافة الشرعيّة لغير مريد الرجوع ليومه مضروباً في ثمانية ٥٤٧٢ × ٨ = ٤٣٧٧٦ متراً. وهو ثلاث وأربعون كيلو متراً وحوالي ثلاثة

أرباع.

وتكون المسافة لمريد الرجوع ليومه مقسوماً على اثنين:

٤٣٧٧٦ ÷ ٢ = ٢١٨٨٨.

أو ٥٤٧٢ × ٤ = ٢١٨٨٨.

وهو واحدٌ وعشرون كيلو متراً وأكثر من ثلاثة أرباع.

فاتّضح أنّنا لو أخذنا عرض الإصبع سنتيمين كانت المسافة ٤٦٠٨٠ متراً، ولو أخذنا (١٩) ملّيماً كانت المسافة ٤٣٧٧٦ متراً. ويكون الفرق بينهما:

٤٦٠٨٠ - ٤٣٧٧٦ = ٢٣٠٤ متراً.

أي: حوالي كيلو مترين وثلث، والمهمّ نفس الرقم.

هذا، وإذا أخذنا الإصبع على أنّه ١٨ ملّيماً كان الذراع:

١٨ × ٢٤ = ٤٣٢ سنتيماً.

ويكون الميل الذي هو أربعة آلاف ذراع.

٤٣٢ × ٤٠٠٠ = ١٧٢٨ متراً.

ويكون الفرسخ الذي هو ثلاثة أميال:

١٧٢٨ × ٣ = ٥١٨٤ متراً.

وتكون المسافة الشرعيّة الكاملة مضروبةً في ثمانية:

٥١٨٤ × ٨ = ٤١٤٧٢.

وهو واحدٌ وأربعون كيلو متراً وحوالي النصف.

وتكون المسافة لمريد الرجوع ليومه:

٤١٤٧٢ ÷ ٢ = ٢٠٧٣٦ .

أو ٥١٨٤ × ٤ = ٢٠٧٣٦ .

وهو عشرون كيلو متراً وحوالي الثلاثة أرباع. والمهمّ الرقم نفسه، كما قلنا أكثر من مرّةٍ.

وتنقص المسافة الشرعيّة الكاملة عن سابقتها:

٤٣٧٧٦ - ٤١٤٧٢ = ٢٣٠٤ متراً.

وهو نفس المقدار الذي نقصت فيه المسافة الثانية عن المسافة الأُولى. وهذا دليل صحّة الحساب.

وحيث أخذنا احتمالات عرض الإصبع ثلاثة هي: ٢٠ ملّيماً و ١٩ ملّيماً و١٨ ملّيماً، فيكون المعدّل هو الأوسط، وهو الأنسب بمعدّل الإصبع للرجل الطبيعي، فتكون المسافة الناتجة منه هي الصحيحة، وهي ٤٣،٧٧٦ متراً كما عرفنا.

## تطبيق



قال السيّد الأُستاذ[1]: إنّ المسافة تكون حوالي أربع وأربعين كيلو متراً تقريباً.

وهذا التقريب بقوله: (حوالي) إنّما يغتفر فقهيّاً إذا كان ينقص عن ٤٤ بعدّة أمتارٍ: كخمسٍ أو عشرٍ مثلاً؛ لأنّها مسافات عرفاً متشابهة.

ولكنّنا عرفنا أنّها تنقص عن ٤٤ كيلو متراً.

٤٤٠٠٠ - ٤٣٧٧٦ = ٢٢٤ متراً، وهو حوالي ربع كيلو متر، وهي مسافةٌ غير مغتفرةٍ عرفاً وفقهيّاً.

وبعد أن نسمع من الفقهاء جميعاً أنّه لو قلّ السفر عن المسافة متراً واحداً لم يجز القصر، إذن فالتقريب ليس فيه نفعٌ، بل فيه ضررٌ فقهي لا محالة.

---

(١) أُنظر: منهاج الصالحين ١: ٢٤٩، كتاب الصلاة، المقصد الحادي عشر.

وقد يُقال: لعلّ السيّد الأُستاذ بنى على أنّ الإصبع ٢٠ ملّيماً، في حين بنينا على أنّه ١٩ ملّيماً، فتكون المسافة أكثر، الأمر الذي يمكن معه أن يسدّ هذا النقص.

إلَّا أنّ هذا مجرّد رجمٍ بالغيب؛ لأنّ المسافة سوف تزيد كثيراً؛ لأنّها ٤٦٠٨٠ متراً كما عرفنا، وهي تزيد بكيلو مترين وثمانين متراً، فيكون الفرق أكبر، والاعتبار العرفي بها أكثر.

هذا، وقد رأى بعض أساتذتنا أنّ المسافة تساوي ٤٣ كيلو متراً وخُمساً، يعني: ٤٣،٢٠٠ كيلو متراً.

وهذا لا يستقيم إلَّا إذا اعتبرنا الذراع ٤٥ سنتيماً، وهو ما لم نعرف له وجهاً إلَّا مجرّد القياس المستقلّ للذراع بدون قياس الأصابع، ممّا يجعله أقلّ دقّةٍ من الحسابات السابقة، كما هو معلومٌ.

ولو أردنا أن نعرف عرض الإصبع في نظره، فلابدّ من قسمته على ٢٤:

٤٥ ÷ ٢٤ = ١،٨٧٥ وهو سنتيم وثمان ملّيمات وثلاثة أرباع الملّيم. وهو رقمٌ غير عرفي، ويبعد بناء العرف والفقهاء عليه، كما يبعد كونه هو المعدّل للإصبع الطبيعي. والحجّة هنا هو الوثوق بعدم صحّته بعد كلّ التحديدات التي قلناها.

نعم، لو سلّمنا كون الذراع ٤٥ سم تمّ ما قاله؛ لأنّ:

٤٥ × ٤٠٠٠ = ١٨٠٠ متر، وهو الميل.

ويكون ١٨٠٠ × ٣ = ٥٤٠٠ متر، وهو الفرسخ.

ويكون ٥٤٠٠ × ٨ = ٤٣٢٠٠، وهو المسافة الشرعيّة التي قالها. إلَّا أنّه ناتجٌ من التشويش في حساب الإصبع كما عرفنا.

### تطبيق آخر:

إذا حاولنا تطبيق ما هو مختارنا في المسافة الشرعيّة التي طبّقناها على حساب الكيلو مترات - وهو النظام الفرنسي - إذا حاولنا تطبيقه على النظام الإنكليزي الذي يبتني على حساب الإنج والقدم والياردة.

فإنّ ١٢ انج عندهم = قدم أو فوت.

و ٣ أقدام عندهم = ١ ياردة.

و ١٧٦٠ ياردة = ١ ميل.

والمتر = ١,٠٩٣ من الياردة، يعني: يكون أطول من الياردة بـ ٠,٠٩٣ من الياردة.

فإذا كان الفرسخ ٣ أميال، كان بحساب الياردة:

١٧٦٠ ياردة × ٣ = ٥٢٨٠ ياردةً، أي: الفرسخ، وتكون المسافة الشرعيّة التي هي ٨ فراسخ:

٥٢٨٠ × ٨ = ٤٢٢٤٠ ياردةً: المسافة الشرعيّة ويكون نصفها:

٤٢٢٤٠÷٢ = ٢١١٢٠ ياردةً: المسافة الشرعيّة لمريد الرجوع ليومه.

ويحسن الآن أن نستخرج مقدار الفرسخ بالإنجات والأقدام محيلين الباقي من الحساب إلى فطنة القارئ.

الفرسخ: ٥٢٨٠ ياردةً

× الياردة: ٣ أقدامٍ

---

الفرسخ: ١٥٨٤٠ قدماً



وكذلك:

القدم: ١٢ انجاً

× الياردة: ٣ أقدامٍ

---

الياردة: ٣٦ انجاً

فيكون:

الفرسخ: ٥٢٨٠ ياردةً

× الياردة: ٣٦ انجاً

---

الفرسخ: ١٩٠٠٨٠ انجاً

أو يكون:

الفرسخ: ١٥٨٤٠ قدماً

× القدم: ١٢ انجاً

---

الفرسخ: ١٩٠٠٨٠ انجاً

وهو نفس المقدار السابق، وهو دليل صحّة الاستنتاج. ولا حاجة بعدها لمعرفة مقدار المسافة الشرعيّة من الانجات والأقدام: فإنّه من ترف الفكر، ونوكله إلى القارئ مع سهولة استنتاجه.

**الجهة الثانية: في تحديد المسافة لصلاة الجمعة**

وهي فرسخان من البعد عن موقع إقامة الصلاة.

قد عرفنا أنّ الفرسخ ثلاثة أميال، وأنّ مقداره ٥٤٧٢ متراً، أي: خمسة كيلو مترات وأقلّ من النصف. فيكون الفرسخان المشترطان للمسافة

١٠٩٤٤، وهو حوالي أحد عشر كيلو متراً، والمهمّ الرقم نفسه، وهو يشكّل نصف قطر دائرة حول مركز أو مكان صلاة الجمعة.

وإن كان الأحوط أن يكون البلد بمجموعه مركز تلك الدائرة.

وأمّا بالمقادير الإنكليزيّة، فقد عرفنا أنّ الفرسخ ٥٢٨٠ ياردةً، فيكون الفرسخان ١٠٥٦٠ ياردةً، وهذا لا يفرق في طول المسافة أو قصرها.

ولعلّ من نافلة القول أن نحاول استخراج مسافة هذه الدائرة بهذين النظامين ومحيطها؛ فليس له أثرٌ فقهي، فنوكله إلى القارئ الكريم.

وهذا المقدار المختصر يكفي بعد كلّ الذي عرفناه في الجهة الأُولى.

**الجهة الثالثة: في محاولة معرفة غلوة السهم المذكورة في كتاب الطهارة**

غلوة السهم تعني: مقدار انطلاقه أو قدر المسافة بين موقف راميه ومحلّ سقوط النبلة. وهذا بالطبع يختلف اختلافاً غير قليلٍ تبعاً لأسبابٍ عديدةٍ منها: طول السيّة ومقدار تمدّد الحبل المطّاطي وقوّة ذراع الرامي والريح فيما إذا كانت راكدةً أو متحرّكةً، إلى جهة انطلاقه أو ضدّها، إلى غير ذلك. والتكليف متوجّهٌ إلى معدّل السهام أو إلى السهم الشائع والمتعارف أو إلى أيّ شخصٍ مع السهم الذي يستعمله. وليس هذا محلّ تعيين هذه الاحتمالات، وإن كان الثاني منها هو الأرجح.



ومن البعيد جدّاً أن يسير السهم في الفضاء أكثر من خمسين متراً، والمظنون أنّه يتراوح بين ٣٠ إلى ٥٠ متراً.

فإذا أخذنا رقم ٣٠ كانت الدائرة التي يجب فيها الفحص عن الماء عند إرادة التيمّم، وهي غلوة سهمين في الأرض السهلة من جميع الجهات، وغلوة سهمٍ في الأرض الحزنة، فيكون قطر الدائرة غلوة أربعة سهامٍ في الأرض

السهلة، وغلوة سهمين في الأرض الحزنة.

فإذا اعتبرنا الغلوة ٣٠ متراً، كان كما يلي:

٣٠ × ٤=١٢٠ متراً قطر الدائرة.

وتكون مساحتها:

١٢٠ ÷ ٢ = ٦٠ .

٦٠ × ٦٠ × ٣٫١٤ [1] = ١١٣٠٤ متراً.

وأمّا في الأرض الحزنة:

٣٠ × ٣٠ × ٣٫١٤ = ٢٨٢٦ متراً.

وأمّا إذا اعتبرنا أنّ غلوة السهم ٥٠ متراً فتكون في الأرض السهلة التي قطرها:

٥٠ × ٤ = ٢٠٠ متراً.

١٠٠ × ١٠٠ × ٣٫١٤ = ٣١٤٠٠ متراً.

وفي الأرض الحزنة قطرها:

٥٠ × ٢ = ١٠٠ متراً.

٥٠ × ٥٠ × ٣٫١٤ = ٧٨٥٠ متراً.

ولئن كانت السهام معروفةً ومستعملةً بكثرةٍ في العهد السابق، إلّا أنّها الآن مجهولةٌ إلى حدٍّ كبيرٍ، ومن الصعب جدّاً الجزم بمقدار مسار النبلة.

ومعه فالأحوط مع سعة الوقت الفحص على افتراض أنّ الغلوة ٥٠ متراً. وأمّا مع ضيق الوقت أمكن أن يكتفي بالقدر المتيقّن، وهو أن تكون

---

(١) وهذا هو رقم النسبة الثابتة بالكسر العشري، وهو : ( $\frac{٢٢}{٧}$ ) بالكسر الاعتيادي.

الغلوة ٣٠ متراً طبقاً للحسابات السابقة.

انتهى ما أردنا نقله عن كتاب «ما وراء الفقه» مع هوامشه[١].

**وإليك نبذاً من الإشكالات في المقام:**

الأوّل: أنّ هذه الحسابات ذكرت أنّ كلّ ذراعٍ كذا إصبعاً وكلّ ميلٍ كذا متراً على أساس لم تثبت حجّيّته.

وفيه: أنّه مورد قبولٍ عند أهل الخبرة، وقد ذكرته المصادر المعتبرة عندهم، وهو كافٍ في الغرض.

الثاني: أنّ أصل هذه الحسابات في الجملة الكفّار، والكافر فاسقٌ لا حجّة لقوله، بل هو أبعد من الفاسق، هذا فضلاً عن عداوتهم للمسلمين وسعيهم لإيقاع المسلمين في الاشتباه والخطأ.

ويُلاحظ عليه: أنّ ما يصنعه الكفّار ويعدّه للمسلمين من أجهزةٍ وخرائط إن صدر من مثل الأمريكيّين والفرنسيّين والإنجليز ففيه وجهٌ، وإن كان محلّ تأمّلٍ، وأمّا غيرهم ممّن لا عداء له وإن كان كافراً ولم يفكر تفكيراً استعماريّاً كاليابان، فمثله يبعد أن يصنّع ما يوهم المسلمين أو يوقعهم في الاشتباه، وإن كان ذلك لا يثبت عدالته وحجّة قوله.

## تنبيهات المسافة المعتبرة في الجمعة



### التنبيه الأوّل

يُعتبر بين الجمعتين مسافة ثلاثة أميال فصاعداً، كما عنون المسألة الحرّ العاملي قدّس سرّه في «الوسائل» في الباب السابع من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، وأورد فيه روايتين معتبرتين:

---

(١) ما وراء الفقه ١: ٣٩٢-٤٠٠، كتاب الصلاة، فصل المسافة الشرعيّة.

الأُولى: محمّد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عبد الله بن المغيرة، عن جميل، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: يكون بين الجماعتين ثلاثة أميالٍ، يعني: لا تكون جمعةٌ إلّا فيما بينه وبين ثلاثة أميال، وليس تكون جمعةٌ إلّا بخطبةٍ قال: «**فإذا كان بين الجماعتين في الجمعة ثلاثة أميالٍ، فلا بأس أن يجمّع هؤلاء ويجمّع هؤلاء**»[1].

الثانية: بإسناد الشيخ عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن يعقوب بن يزيد، عن إبراهيم بن عبد الحميد، عن جميل، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «**تجب الجمعة على مَن كان منها على فرسخين**» ومعنى ذلك إذا كان إمامٌ عادلٌ. وقال: «**إذا كان بين الجماعتين ثلاثة أميال، فلا بأس أن يجمّع هؤلاء ويجمّع هؤلاء، ولا يكون بين الجماعتين أقلّ من ثلاثة أميال**»[2].

ودلالة الروايتين على العنوان واضحةٌ، فلا تجوز جمعتان إن لم يكن بينهما ثلاثة أميال.

وقد يُشكل في الصحيحة الأولى: أنّ قوله: «**يعني لا تكون جمعةٌ إلّا فيما بينه وبين ثلاثة أميال**» من كلام الراوي لا الإمام عليه السلام.

لكن يكفي ذيل الصحيحة في الدلالة على المطلوب؛ إذ قوله عليه السلام: «**فإذا كان بين الجماعتين في الجمعة ثلاثة أميال، فلا بأس أن يجمّع هؤلاء ويجمّع هؤلاء**» يدلّ بمفهوم الشرط على ثبوت البأس إن لم يكن الفاصل ثلاثة أميال بأن كان دون ذلك، وثبوت البأس في مثل ذلك يدلّ على بطلان الجمعة.

---

(١) وسائل الشيعة ٧: ٣١٥، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٧، الحديث ٩٤٤٧.

(٢) وسائل الشيعة ٧: ٣١٥، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٧، الحديث ٩٤٤٨.

بل صدر الرواية - أعني: قوله: يكون بين الجماعتين ثلاثة أميال- يدلّ على ذلك أيضاً، وإن لم يكن للوصف مفهومٌ؛ وذلك أنّ القيد أو العدد المذكور فيها دالٌّ على الخصوصيّة قطعاً، وإلّا لم يكن معنى لذكره، والخصوصيّة واضحةٌ هنا في حصر الجواز من حيث المسافة في هذه.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ ذكر هذه الأميال الثلاثة لأجل حكمةٍ في الموضوع، ولا حكمة ولا علّة فيه إلّا البطلان فيما إذا لم يتحقّق هذا القيد، بأن أُقيمت جمعتان وكانت المسافة بينهما دون ثلاثة أميالٍ.

نعم، قد يُشكل على الصحيحة بأنّه مع فرض كون قوله: (يعني: لا يكون جمعة ...) من كلام الراوي - ولا يبعد ذلك بل يظهر أنّه من كلام محمّد بن مسلم الفقيه العارف بكلام أهل البيت عليهم السلام - يسقط ما بعده عن الحجّيّة، فلا يكون ذيل الرواية «**فإذا كان بين الجماعتين في الجمعة ثلاثة أميال فلا بأس**» حجّةً.

ويمكن الجواب عنه باحتمال كون ذيل الرواية المذكورة من تتمّة كلام الإمام عليه السلام؛ وذلك للظنّ بوحدة الواقعة، أي: وحدة كلام الإمام في الرواية الأُولى والثانية التي رواها ابن مُسلم أيضاً.

وإن قيل: إنّ وحدة الواقعة ظنٌّ لا حجّيّة فيه.



قلنا: لا ينظر في مثله إلى درجة الاعتبار، على أنّنا في غنىً عن ذلك؛ لاعتبار الرواية الثانية أيضاً، وهي واضحة الدلالة وخالية عن مثل هذا الإشكال.

ثمّ إنّ المستفاد من قوله عليه السلام: «**ولا يكون بين الجماعتين أقلّ من ثلاثة أميال**» جواز إقامة الجمعة الثانية على رأس ثلاثة أميال.

وذكر المحقّق الهمداني في المقام: أنّه لا خلاف بيننا، بل عن غير واحدٍ

دعوى الإجماع على هذا الشرط[١].

أقول: يرد على هذا الإجماع دعوى عدم الخلاف أنّه مدركي لا اعتبار بـه؛ لاحتمال رجوعهم فيه إلى الخبرين السابقين، مع أنّه قال: وحكي عن ابن فهد في «الموجز» تجويز تعدّدها فيما دون فرسخٍ في المندوبة حـال الغيبـة. وأفـاد المحقّـق الهمداني قدس سره: وهو محجوجٌ بالإجماع وإطلاق الخبرين[٢].

ويعني بالمندوبة ما كانت في عصر الغيبة.

والإجماع الذي احتجّ به الهمداني على فرض حجّيّته متوقّفٌ على شموله لعصر الغيبة، والإجماع دليلٌ لبّي يُؤخذ منه بالقدر المتيقّن.

كما قد يُشكل:

أوّلاً: أنّه ليس ثمّة جمعةٍ مستحبّةٍ، ولو قلنا: إنّها أفضل فـردي الواجـب التخييري؛ لأنّ ذلك غير الاستحباب بالمعنى الأخصّ.

ولا يتوهّم من إشتراكها مع صلاة العيدين أنّه كما أنّ العيدين مـستحبّةٌ في بعض حصـصها، كـذلك يمكـن أن تكـون الجمعـة مـستحبّةً في الجملـة. والوجه فيه: عدم الملازمة كبرويّاً بـين أحكـام العيـدين والجمعـة، وإن وجـد ارتكازٌ على الملازمة فهو في الجملة لا في جميع الأحكام، مع أنّه حادثٌ، ولـيس كلّ ارتكازٍ وإن لم يقرّ به الشارع حجّةً.

وثانياً: أنّ إطلاق ما ورد من لزوم مسافةٍ خاصّةٍ بين الجمعتين شاملٌ لـما كانت واجبةً أو مستحبّةً؛ إذ لم يقيّد الخبران الجمعة بكونها الواجبة.

---

(١) أُنظر: مصباح الفقيه ٢ ق٢: ٤٤٩، الركن الثالث، الفصل الأوّل.

(٢) أُنظر: المصدر السابق.

### التنبيه الثاني

مبدأ الحساب بين الجمعتين قد يكون أحد أُمورٍ:

الأوّل: موقف إمام الجماعة.

الثاني: نهاية صفّ الجماعة.

الثالث: حائط المسجد أو سور محلّ إقامة الجماعة.

وقد ذكر الخبران آنفاً أنّه «يكون بين الجماعتين ثلاثة أميال» والمفهوم منه أن يكون بين نفس الجماعتين، أي: نهاية كلّ جماعةٍ، كما هو المحتمل الثاني، فالمسافة بين نهاية إحدى الجمعتين وبداية الأُخرى يجب أن لا تقصر عن ثلاثة أميالٍ.

ويرد عليه أمران:

الأوّل: أنّ هذا التقدير إحالةٌ على أمرٍ خارجٍ عن الاختيار، فإن كانت المسافة المشترطة لصحّة الصلاتين متحقّقةً ابتداءً، إلّا أنّه زاد عدد المصلّين حتّى صار بعضهم ولو في إحدى الجمعتين داخل المسافة، كان ذلك سبباً في بطلان صلاة الجميع، أي: صلاة إحدى الجمعتين؛ حيث إنّ كلّ صلاة بمجموعها واحدةٌ، ولا يمكن التفكيك في حكم بعض المصلّين عن المجموع، فلا يُقال: إنّ بعض الجمعة صحيحٌ وبعضها غير صحيحٍ، على أنّ ظاهر الرواية أيضاً بطلان أصل الصلاة، لا بطلان صلاة بعضهم، فدارت صحّة الصلاة وعدمها مدار حضور العدد الكثير وعدمه.

### حول جريان الأُصول في محلّ البحث



وليُعلم: أنّ قاعدة الفراغ لا تجري في المقام؛ إذ سبب البطلان من الغير لا من فعل المكلّف نفسه، إلّا أنّ جريان قاعدة الصحّة له وجهٌ، وهي وإن لم تدلّ عليها ظواهر الأدلّة على نحوٍ من الإطلاق، إلّا أنّ ها هنا تسالماً على

العمل بها في جميع العبادات والمعاملات، فلا يجري الاستصحاب على خلافها، مع أنّ أصل الاستصحاب في المعاملات وكذا العبادات يقتضي الفساد، فأصالة الصحّة حاكمةٌ عليه.

وليس تقدّم أصالة الصحّة من باب الأماريّة؛ لأنّها ليست من الأمارات، وقد يفرض تقدّمها لكونها من القواعد الفقهيّة، وهي مقدّمةٌ على الأُصول العمليّة، ونسبتها نسبة الأمارات إليها، كتقدّم سوق المسلمين الحاكم على الأُصول المخالفة لمقتضاه؛ وذلك أنّ في القواعد جنبة أماريّة على خلاف الأُصول العمليّة.

وهو ممنوعٌ، بل القواعد الفقهيّة كالأُصول العمليّة، فلا أماريّة لها، وإنّما هي أُصولٌ موضوعةٌ للشكّ، ورتبتها واحدةٌ، ولا أقلّ من الشكّ والاحتمال، وهو مبطلٌ للاستدلال.

نعم، قد تسالموا على تقديم أصالة الصحّة - وكذا غير واحدةٍ من القواعد الفقهيّة- على الاستصحاب؛ إذ الاستصحاب يقتضي الفساد والبطلان اطّراداً، ومع ذلك لم يقولوا بجريانه في موردٍ تجري فيه أصالة الصحّة، بل ذهبوا إلى تقديمها.

وقد تقدّم: أنّ شرط المسافة بين الجمعتين على نحو العلم لا الواقع، إلّا أنّ الشيخ الهمداني‌قدس‌سره صرّح بأنّه شرطٌ واقعي؛ إذ الظهور الأوّلي لأدلّة الشرائط أنّها واقعيّة، لكنّا ذكرنا القرائن على كونه على نحو العلم في المقام، ولعلّ الشيخ لم يلتفت إلى تلك القرائن.

ومقتضى علميّة الشرط أنّه إن علم بعد الصلاة بعدم تحقّقه صحّت صلاته، ومقتضى كونه واقعيّاً بطلان صلاته.

ثمّ أفادقُدّسَ سِرّه: وهل يجب على المكلّف أو المقيمين لها أن يحرز عدم انعقاد جمعة قبلها قريباً من جمعتهم بالعلم أو الظنّ، أم يجوز الاعتماد على الأصل النافي لانعقادها؟ وجهان[١].

أقول: بناء الوجهين على كون الشرط واقعيّاً، وأمّا مع ما ذهبنا إليه من كونه علميّاً، فيجوز عقد الجمعة الثانية؛ لإحراز الشرط وجداناً؛ إذ جهله بوجود جمعة أُخرى وجداني، وهو بمنزلة الموضوع فلا يجب عليه الفحص لرفعه.

وأمّا بناءً على واقعيّة الشرط فيقع التردّد. لكن ينبغي القول بعدم وجوب الفحص؛ للبراءة وللتسالم على عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعيّة إلّا ما خرج بالدليل. إلّا أنّ المحقّق الهمدانيقُدّسَ سِرّه ذهب إلى وجوب الإحراز بقوله: أوجهه وجوب الإحراز[٢].

ثمّ عقّب ذلك بإمكان جريان الاستصحاب في الجملة؛ فإنّا إن بنينا على مانعيّة الصلاة الأُخرى، فاستصحاب عدم المانع ممكنٌ، وإن بنينا على شرطيّة عدم الصلاة الأُخرى، فاستصحاب عدم الأُخرى لا يثبت تحقّق الشرط لهذه الصلاة إلّا بالملازمة، ولا حجّيّة لملازمات الأُصول[٣].

أقول: فعلى هذا مَن يرى المانعيّة لا يجب عليه الفحص، والشيخ اختار المانعيّة، وهو مع ذلك يرى الفحص. إلّا أن يُقال: إنّه لم يصرّح بوجوب الفحص، وإنّما قال بوجوب إحراز عدم الصلاة الأُخرى، وقد يفهم منه



(١) أُنظر: مصباح الفقيه ٢ ق٢: ٤٥٠، الركن الثالث، الفصل الأوّل.

(٢) أُنظر: المصدر السابق.

(٣) أُنظر: المصدر السابق.

إحراز عدمها ولو بالاستصحاب، ولا يتعيّن الفحص لذلك.

نعم، إحراز عدم الأُخرى لا يتحقّق إلّا مع الالتفات، فالمُصلّي غير الملتفت لا يمكنه الاستصحاب لإثبات عدم وجود صلاةٍ أُخرى دون المسافة.

مع أنّ ما ورد في الخبرين المتقدّمين يناسبُ المانعيّة كما يناسب الشرطيّة؛ فهو مجملٌ لا ظهور له من هذه الجهة، ومع الإجمال فالشرطيّة أقرب إلى ذوق العرف، أو هي الأصل لو دار الأمر بين المانعيّة والشرطيّة، أو فقل: لحاظ الوجود أوضح عرفاً من لحاظ العدم، ومآل المانعيّة إلى الترك والعدم، فتترجّح الشرطيّة وإن اقتضت المانعيّة، إلّا أنّ الكلام فيما هو أسبق رتبةً في الدلالة والظهور.

ويرى الشيخ الهمدانيقدس سره أنّ المانعيّة أظهر[1]، ولعلّ التقريب المزبور يقتضي أن تكون الشرطيّة أظهر. وحيث إنّ الاستصحاب الكاشف عن الشرطيّة من الأصل المثبت، كان جريان الاستصحاب غير تامٍّ.

كما يمكن القول: إنّ الاستصحاب إمّا أن لا يكون مثبتاً على كلا التقديرين وإمّا أن يكون مثبتاً على كليهما أيضاً. فإذا لاحظنا ذات الشرط وذات المانع أمكن استصحابهما من دون لحاظ اللازم، فيكون جريانه صحيحاً. وإن لاحظنا النسبة بين الصلاة المستصحبة العدم وهذه الصلاة - أعني: النسبة بين الصلاتين بأنّ هذه الصلاة واجدةٌ للشرائط - فهو من المثبت، فمع ملاحظة النسبة بين الصلاتين كان جريان الاستصحاب من الأصل المثبت؛ إذ لابدّ لإثبات خلوّ كلّ واحدٍ من الصلاتين من تحقّق الصلاة الأُخرى إحراز أنّها واجدةٌ للشرط وفاقدةٌ للمانع؛ فهو لازم الاستصحاب لا نفسه.

---

(١) أُنظر: المصدر السابق.

ثمّ ذكر الهمداني أُصولاً يمكن تصحيح الصلاة المفروضة بها، كأصالة تأخّر هذه الصلاة أو أصالة عدم سبقها، لكنّه أمر بالتأمّل فيها مشيراً إلى عدم تماميّتها[١].

والوجه فيه: ابتلاء أصالة عدم السبق بصلاة جمعةٍ أُخرى، وأصالة تأخّر هذه الصلاة وشبه ذلك بمعارضته بمثل الأصل المذكور في الجمعة الأُخرى، فكما يجري في هذه عدم السبق أو أصل التأخّر يجري في الأُخرى فيتساقطان.

بل حتّى على القول بعدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ والعلم بتاريخ هذه الصلاة ووقتها مثلاً، فإنّه يمكن القول بجريان الاستصحاب في كلا الصلاتين؛ باعتبار عدم العلم بعنوان الصلاة، وهو مورد الأثر؛ إذ الأثر لا لذات الصلاة بل للحوق ولمثل قوله: «**لا تكون جمعتان في أقلّ من ثلاثة أميال**» ومع عدم العلم بهذه العناوين يجري الاستصحاب في كلٍّ منهما ويتساقطان.

نعم، أصالة عدم مانعيّة الأُخرى وإن ذهب الهمداني إلى عدم تماميّتها، إلّا أنّه لا مانع من جريانها؛ إذ جريان هذا الاصل في الصلاة الأُخرى بالنسبة إلى صلاة المقيم لهذه الجمعة له أثرٌ، وأمّا جريانه في صلاته بالنسبة إلى المقيمين للصلاة الأُخرى فلا أثر له بالنسبة إليه، فيجري عدم المانع من دون معارضته بجريانه في الطرف الآخر.

هذا مع أنّنا في غنىً عن هذه الأُصول؛ لحكومة أصالة الصحّة في الصلاة المشكوك ابتلاؤها بالمانع؛ إذ أصالة الصحّة مقدّمةٌ وبمنزلة الأمارة بالنسبة إلى الاستصحاب.



(١) أُنظر: المصدر السابق.

نعم، أصالة الصحّة لا تجري إلَّا بعد العمل، وأمّا أثناء العمل أو قبله فلا، فالملتفت إلى احتمال إقامة جمعةٍ أُخرى في حدود المسافة يأتي بالجمعة برجاء المطلوبيّة ولو من دون فحصٍ، ويجري أصالة الصحة بعد الصلاة.

ولا يجب الفحص عن وجود جمعةٍ أُخرى عند الشكّ؛ لأنّه من الشبهة الموضوعيّة.

ومن هنا يظهر وجه الإشكال فيما أفاده المحقّق في «الشرائع» من: أنّه لو لم يتحقّق السابقة أعادا ظهراً[1].

وأفاد المحقّق الهمدانيقُدّسَ سِرّهُ في المقام: أنّ الوجه فيه: احتمال كلٍّ من الجماعتين بطلان صلاتهم وكونها مسبوقةً بالأُخرى. فلا يحصل لهم القطع بفراغ ذمّتهم إلَّا باعادتها ظهراً؛ إذ يستصحب اشتغال الذمّة بالجامع ما بين الظهر والجمعة، والجمعة محتملة البطلان، فيتعيّن الفرد الآخر، وهو الظهر. لكن الأقوى عدم وجوب الإعادة عليهما: لا ظهراً ولا جمعة[2].

أقول: الأقوى عدم وجوب الإعادة عليهما لا ظهراً ولا جمعة؛ إذ لا مانع من جريان أصالة الصحّة في كلٍ من الصلاتين؛ لخروج الصلاة الأُخرى عن مورد الابتلاء، فيجري الأصل بلا معارضٍ. وما أمر به المحقّق من الإعادة مبني على الاحتياط الاستحبابي.

### حول تقارن الجمعتين

وما ذكر من بطلان الصلاتين فيما لو تقارنتا أو بطلان اللاحقة فيما لو

---

(١) أُنظر: شرائع الإسلام ١: ٨٦، الركن الثالث، الفصل الأوّل، النظر الأوّل، الشرط الخامس.

(٢) أُنظر: مصباح الفقيه ٢ ق٢: ٤٥٠، الركن الثالث، الفصل الأوّل.

سبقت إحداهما فمداره على اقتران الصلاتين لا الخطبة أو الأذان أو الإقامة. ذكر ذلك المحقق الهمداني قدّس سرّه وقال: إنّ العبرة باقتران الصلاتين الموجب لبطلانهما عند علمائنا على ما نسبه إليهم غير واحدٍ، بل وكذا عند أكثر العامّة على ما في «المدارك»[1][2].

وعليه فإن حصلت المعيّة في تكبيرة الإحرام بأن كبّر إماما الجمعتين معاً بطلت صلاتهما، وإن تقدّمت إحداهما بالتكبير صحّت وبطلت الثانية، ويكفي الاستصحاب حينئذٍ لصحّة الأُولى بعد شروع الثانية.

وما ذكرناه من الاقتران في التكبير باعتبار أنّ التكبير هو أوّل الصلاة، وأوّل التكبير هو الهمزة من (الله أكبر)، وهو معنى المعيّة؛ لفهم المتشرّعة أنّ مَن كان في التكبير فهو في الصلاة، والتكبير من الصلاة. ولو لم يكن التكبير من الصلاة، اقتضى أن يكون المكلّف في حالة التكبير لا في الصلاة، فيجوز له قطع التكبير وإن كان لصلاة فريضةٍ، وهذا ما لا يقول به أحد على الظاهر، ولا يجوز الائتمام بالإمام إلّا بعد انتهائه من التكبير.

والذي يدلّ على أنّ المبطل من المقارنة هو تقارن الصلاتين لا الخطبتين أنّ المفهوم من الجماعة: «**ولا يكون بين جماعتين أقلّ من ثلاثة أميال**» هو نفس الصلاة لا الخطبة.



(١) أُنظر: مدارك الأحكام ٤: ٤٥، الركن الثالث، الفصل الأوّل، الشرط الخامس.

(٢) أُنظر: مصباح الفقيه ٢ ق٢: ٤٥١.

## خاتمة

وفيها مسائل:

ويحسن هنا الإشارة إلى بعض ممّا يرتبط بالمقام من مسائل وفروعٍ:

### المسألة الاولى

قال المحقّق الحلّي في «الشرائع»: ويخرج وقتها إذا صار ظلّ كلّ شيءٍ مثله[1].

بعد التسالم على أنّ أوّل وقت الجمعة الزوال وقع الكلام في آخر وقتها، والأخبار وكلمات الأعلام لا تخلو من إجمالٍ. ومقتضى قاعدة الوجوب التخييري أو البدليّة أنّ شرائطها كالظهر إلّا فيما اُستثني، وفي استثناء الوقت كلامٌ. كما أنّ استصحاب بقاء الوقت عند الشكّ يقتضي ذلك، مع أنّ مقتضى البدليّة أنّ الجمعة قبل صلاة العصر، فيخرج وقت الجمعة عند بقاء مقدار أربع ركعات لصلاة العصر من آخر الوقت.

وأفاد الشيخ الهمداني تعقيباً على كلام المحقّق الحلّي: [كذا] لدى الأكثر على ما نسب إليهم، بل عن غير واحدٍ دعوى الشهرة عليه، بل عن «المنتهى» دعوى الإجماع عليه[2]. وعن الشهيد في «الدروس»[3]

---

(١) شرائع الإسلام ١: ٨٣، كتاب الصلاة، الركن الثالث، الفصل الأوّل، النظر الأوّل.

(٢) اُنظر: منتهى المطلب ٥: ٣٤٥، المقصد الثالث، الفصل الأولّ، النظر الأوّل.

(٣) راجع الدروس ١: ١٨٦، الدرس ٤٦: في صلاة الجمعة.

و«البيان»[١] القول بامتداد وقت الجمعة بامتداد وقت الظهر، وربما يظهر من بعض عبائر الحلّي موافقته[٢]. وحُكي عن السيّد ابن زهرة[٣] وأبي الصلاح[٤] القول بأنّ وقتها من الزوال بمقدار ما يتّسع للأذان والخطبتين وصلاة الجمعة، بل عن «الغنية» الإجماع عليه[٥]، فقال على ما حكي عنه: وإذا فاتت الجمعة - بأن يمضي عن الزوال مقدار الأذان والخطبة وصلاة الجمعة- لم يجز قضاؤها ووجب أن تؤدّى ظهراً؛ كلّ ذلك بدليل الإجماع ... وحكي عن الجعفي أنّ وقتها ساعة من النهار ... وعن المجلسيين تحديد وقتها من الزوال إلى أن يبلغ الظلّ الحادث قدمين[٦].

والتعيين بمقدار الظلّ ممّا يختلف باختلاف المناطق والبلاد جدّاً؛ فربما استمرّ الظلّ طويلاً في المناطق الشماليّة وربما انعدم سريعاً في مناطق الاستواء.

## دلالة الأخبار على وقت صلاة الجمعة

والأخبار في وقت صلاة الجمعة على طوائف:

### الطائفة الأُولى



ما ذكرت أوّل وقتها ولم تتعرّض لآخر الوقت:

منها: ما رواه الكليني عن عدّة من أصحابنا وعن علي بن محمّد، عن سهل

---

(١) راجع البيان: ١٨٦، كتاب الصلاة، النظر الثاني، المقصد الثاني، الفصل الأوّل.

(٢) أُنظر: السرائر ١: ٢٩١، باب صلاة الجمعة وأحكامها.

(٣) أُنظر: غنية النزوع: ٩١، كتاب الصلاة، الفصل العاشر.

(٤) أُنظر: الكافي في الفقه: ١٥٣، باب حقيقة الصلاة وضروبها، فصل في صلاة الجمعة.

(٥) راجع غنية النزوع: ٩١، كتاب الصلاة، الفصل العاشر.

(٦) أُنظر: مصباح الفقيه ٢ ق٢: ٤٣٠، الركن الثالث، الفصل الأوّل.

بن زياد، عن محمّد بن الحسن بن شمّون، عن عبد الله بن القاسم، عن مسمع أبي سيّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت الظهر في يوم الجمعة في السفر، فقال: «**عند زوال الشمس، وذلك وقتها يوم الجمعة في غير السفر**»[١].

وقوله: (عن وقت الظهر في يوم الجمعة) فيه إشعارٌ بوقت صلاة الجمعة؛ بلحاظ أنّ صلاة الجمعة أحد فردي الواجب المخيّر يوم الجمعة.

وبمضمون هذا الخبر أيضاً الروايات: الخامسة والثامنة والحادية عشرة من الباب الثامن من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، ولم تتعرّض لآخر الوقت، فلا تعارض غيرها ممّا ذكرت آخر وقتها.

نعم، ذكرت بعض الأخبار: أنّ «**وقت صلاة العصر يوم الجمعة وقت صلاة الظهر في غير الجمعة**»[٢]. وقد يُقال: إنّ ذلك إمّا بمعنى أنّ تأخير صلاة العصر يوم الجمعة غير مطلوبٍ بخلافه سائر الأيام، أو بمعنى عدم تحديد وقت صلاة العصر، بل يستمرّ إلى آخر وقت صلاة الظهر.

**الطائفة الثانية**

ما ذكرت أنّ وقت الجمعة مضيّق:

منها: محمّد بن يعقوب، عن عدّةٍ من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن الحسن بن علّان، عن حمّاد بن عيسى وصفوان بن يحيى، عن ربعي بن عبد الله، عن فضيل بن يسّار، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «**إنّ من الأشياء أشياءَ موسّعةً وأشياءَ مضيّقةً؛ فالصلاة ممّا وسّع فيه: تقدّم مرّةً وتؤخّر**

---

(١) الكافي ٣: ٤٣١، أبواب السفر، باب وقت الصلاة في السفر ...، الحديث ٢، ووسائل الشيعة ٧: ٣١٦، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٨، الحديث ٩٤٥٠.

(٢) راجع وسائل الشيعة ٧: ٣٢٠- ٣٢١، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٩، الحديث ٩٤٧٠.

**أُخرى، والجمعة ممّا ضيّق فيها؛ فإنّ وقتها يوم الجمعة ساعة تزول، ووقت العصر فيها وقت الظهر في غيرها»**[1].

فقوله: «**الجمعة ممّا ضيّق فيها**» و«**وقتها ... ساعة تزول**» بمعنى: أنّ وقتها ساعة الزوال، وهو مضيّقٌ لا سعة فيه، لكن إن لوحظت الساعة العرفيّة بمعنى خمس أو عشر دقائق فهي لا تكفي للأذان والخطبة والصلاة إلّا مع عسرٍ. ولعلّ الغرض بيان وجوب المبادرة إلى الجمعة ومقدّماتها مع الزوال وإن طالت الخطبة لساعات من النهار وأتى بالصلاة بعدها ولو قبل الغروب بقليلٍ.

ثمّ إنّ المذكور التضييق في وقت الجمعة بلحاظ أوّله لا آخره، فإن قيل بإجمال آخر الوقت وأمكن الرجوع إلى الأصل، جرى الاستصحاب الحكمي، فيُستصحب الوقت إلى قُبيل الغروب.

ومنها: محمّد بن علي بن الحسين بإسناده عن الحلبي قال: وقال أبو جعفر عليه السلام: «**وقت صلاة الجمعة يوم الجمعة ساعة تزول الشمس، ووقتها في السفر والحضر واحدٌ، وهو من المضيّق، وصلاة العصر يوم الجمعة في وقت الأُولى سائر الأيّام**»[2]. وقد ذكرها في الباب الثامن في «الوسائل» بعد ذكر خبرٍ آخر عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، والسند واحدٌ عن الحلبي، حدّث مرّةً عن الصادق عليه السلام وأُخرى عن الباقر عليه السلام.

ومنها: ما ورد في «الوسائل» عن البرقي في «المحاسن» عن أبيه، عن علي بن النعمان، عن عبد الله بن مسكان، عن عبد الأعلى بن أعين، عن أبي عبد



(١) الكافي ٣: ٢٧٤، كتاب الصلاة، باب المواقيت ...، الحديث ٢، ووسائل الشيعة ٧: ٣١٦، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٨، الحديث ٩٤٤٩.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٢٢، باب مواقيت الصلاة ...، الحديث ٦٦٦، ووسائل الشيعة ٧: ٣١٨، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٨، الحديث ٩٤٦٠.

الله‰ في حديث قال: «**إنّ من الأشياء أشياء مضيّقة ليس تجري إلّا على وجهٍ واحدٍ، منها وقت الجمعة، ليس لوقتها إلّا وقتٌ واحدٌ حين تزول الشمس**»[1].

**الطائفة الثالثة**

ما حدّدت وقتها بالقدم والشراك - أي: شراك النعل- نحو ما رواه محمّد بن الحسن بإسناده، عن الحسين بن سعيد، عن النظر، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله‰، قال: «**كان رسول الله‌ﷺ يصلّي الجمعة حين تزول الشمس قدر شراكٍ، ويخطب في الظلّ الأوّل، فيقول جبرائيل: يا محمّد، قد زالت الشمس، فانزل فصلِّ. وإنّما جعلت الجمعة ركعتين من أجل الخطبتين، فهي صلاةٌ حتّى ينزل الإمام**»[2].

وظاهر الصحيحة أنّ الخطبة قبل الزوال؛ إذ يخطب في الظلّ الأوّل قبل الزوال، فإذا زالت الشمس نزل وصلّى.

كما نزّلت الخطبة منزلة الصلاة، ولا يعني التنزيل في تمام الأحكام من الموانع والشروط؛ لوضوح جواز غير واحدٍ من الأمور التي لا تجوز في الصلاة أثناء الخطبة، إلّا أنّه تنزيلٌ مجازي أو للاحترام أو بيان الاستحباب أو من باب الاحتياط الاستحبابي.

ودلالتها على ضيق الوقت باعتبار دلالة الخبر على أنّ الزوال أوّل الوقت، وإن مشى الظلّ قدر شراك انتهى الوقت. ولم يتّضح من الخبر ذلك،

---

(١) المحاسن ٢: ٢٩٩، كتاب العقل، الحديث ٤، ووسائل الشيعة ٧: ٣٢٠، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٨، الحديث ٩٤٦٩.

(٢) تهذيب الأحكام ٣: ١٢، باب العمل في ليلة الجمعة ويومها، الحديث ٤٢، ووسائل الشيعة ٧: ٣١٦، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٨، الحديث ٩٤٥٢.

مع أنّه يلزم أن تكون الخطبة قبل الزوال، فإذا زالت صلّى.

والذي يظهر أنّ الانتظار حتّى مضي قدر شراكٍ ليس بلازمٍ؛ باعتبار حمل قدر الشراك على قبل الزوال، أي: بدء الخطبة قبل الزوال بقدر شراك من الظلّ الصائر إلى الزوال، فإذا زالت نزل وصلّى، وعليه فالخبر لم يتعرّض لآخر وقت الجمعة.

ولصحّة الخبر يمكن القول بإمكان بدء الخطبة قبل الزوال.

ثمّ بناءً على تماميّة اختلاف ألسنة الروايات وصحّة التقسيم المذكور إلى طوائف، وإن لم تصل إلى حدّ التعارض والتنافي يمكن الجمع بينها عرفاً بحمل قدر الشراك والقدم والساعة على معنىً واحدٍ، فتنطبق على زمنٍ واحدٍ تقريبي عرفي، لا سيّما أنّ خبر الساعة المذكور آنفاً يعيّن الصلاة ساعة تزول الشمس، لا أنّ الخطبة ساعة الزوال. ولا يبقى بعد حمل بعضها على بعض وتقاربها عرفاً إلّا أنّها تشترك في شيءٍ واحدٍ، هو أنّ وقت صلاة الجمعة من المضيّق أوّلها زوال الشمس، إلّا أنّ آخرها مُجملٌ.

**حول محتملات المسألة وصورها**

ويمكن الإشارة إلى الصور المحتملة في المقام[1]:

**الأولى**: أن يأتي بالخطبة والصلاة عند الزوال عرفاً، فإن تأخّر قليلاً خرج الوقت.



ويدفعه عدم ذهاب أحد إلى ذلك، ولا يجب تقصير الخطبة والصلاة بحيث تقع في هذا الوقت، أعني: عند الزوال عرفاً. ولا يخفى جواز إطالة

---

(١) راجع مصباح الفقيه ٢ ق٢: ٤٣٠، الركن الثالث، الفصل الأوّل.

الخطبة وكذا الصلاة وقراءة بعض السور الطوال نسبيّاً: كالجمعة والمنافقين.

**الثانية**: أن يُقال: إنّ آخر وقت الجمعة ساعة عرفاً بعد الزوال، فيكون خبر الساعة قرينةً على فهم التضييق المذكور في سائر الأخبار، أي: المراد من تلك الأخبار هو أنّ وقت الجمعة ساعةٌ عرفاً.

لكنّا ذكرنا أنّ الخبر المذكور وغيره ممّا عيّن فيه بقدر شراكٍ لا دلالة له على هذا المعنى؛ فليس ظاهر خبر الساعة أنّها ساعةٌ من حين الزوال.

**الثالثة**: أن ينتهي وقت الجمعة بنهاية إيقاعها مع الخطبتين، فيبدأ بالخطبة حين الزوال ثمّ يصلّي، وبه ينتهي الوقت، فلا يجوز لأحدٍ أن يعيدها ثانيةً.

وما اُفيد غير مفيدٍ؛ إذ عليه يكون الوقت مشكّكاً حسب إطالة وقصر الخطبة والصلاة، وكأنّه لا وقت محدّد لها في الواقع.

**الرابعة**: أن يكون آخر وقت الجمعة بصيرورة ظلّ كلّ شيءٍ مثله. وليس في الأخبار ما يدلّ عليه. نعم، يمكن تقريبه: بأنّ الأخبار التي حدّدت وقت صلاة الظهر صرّحت بذلك، وهذا وقت الظهر والجمعة أيضاً يوم الجمعة، أي أن نفهم من تلك الأخبار أنّه وقتٌ للأعمّ من الجمعة والظهر.

ويردّه: أوّلاً: أنّ المشهور فهم من صيرورة ظلّ كلّ شيء مثله أنّه وقت الفضيلة لا وقت الوجوب، فلا بأس على هذا التصوير أن يكون وقت فضيلة الجمعة والظهر يوم الجمعة ذلك.

وثانياً: أنّ هذا العنوان لم يثبت خاصّةً، فالعناوين في ذكر وقت الظهر متعدّدةٌ: كالقامة والذراع والقدمين والقدم(١)، بل في الأخبار ما ينفي جميع

---

(١) راجع الأبواب ٨- ١١ من أبواب المواقيت من وسائل الشيعة ٤: ١٤٠- ١٦٥.

العناوين ويذكر سعة الوقت[1].

الخامسة: أن يكون آخر وقت الجمعة حين يصير الظلّ الحادث على قدر قدمين. والذي يدلّ عليه أحد أمرين:

الأوّل: وروده في صلاة الظهر، وبحكم التخيير بينها وبين الجمعة يكون وقتها واحداً.

الثاني: حمل ما ورد في وقت الجمعة من التقدير بقدمٍ وشراكٍ على ذلك، وأنّهما يتطابقان في المسامحات العرفيّة.

وفيه: أنّه لا ظهور للأخبار في ذلك، كما أنّ ما ذكر من القدم والشراك لا يُستفاد منه آخر الوقت كما مرّ.

السادسة: أن يُقال: إنّ وقتها وقت الظهر، فلا تنتهي الجمعة إلّا أن تنتهي الظهر، أي: إلى غروب الشمس، فهي كصلاة الظهر فضيلةً وأداءً. وهذا هو الأصحّ، ودليله وجوب الجامع التخييري بينهما يوم الجمعة.

إلّا أنّ ما ذكر وإن احتمل ثبوتاً، إلّا أنّه لم يذهب إليه أحدٌ، مع أنّه بعيدٌ؛ لأنّه خلاف الإجماع المركّب. أضف إلى ذلك أنّه يخالف إشعار سياق الأخبار من ثبوت فارقٍ بين وقت الجمعة ووقت الظهر، وأنّ وقت الجمعة أضيق.

السابعة: أن يُقال: إنّ وقت الجمعة ووقت الظهر واحدٌ يمتدّ إلى الغروب، وهذه الصورة كالسابقة، وتفترق عنها بأنّه لا ينقسم الوقت فيهما إلى أداءٍ وفضيلةٍ، أي: إنّ جامع الوقت من الزوال إلى الغروب كلّه وقت الأداء. ويدلّ عليه ما مرّ من اقتضاء الوجوب التخييري ذلك.

ويرد عليه:



---

(١) أُنظر: وسائل الشيعة ٤: ١٣٠، أبواب المواقيت، الباب ٤، الحديث ٤٧١٠.

أوّلاً: أنّ كون كلٍّ منهما طرفاً للوجوب التخييري لا يلزم منه أن يشتركا في الأحكام أو الأجزاء والشرائط؛ إذ الملازمة غير ثابتةٍ. إلّا أن يُقال بأنّ الأصل ذلك حتّى يقوم الدليل على الخلاف. لكن لا أصل لذلك؛ لعدم الدليل على الملازمة، ويؤيّده اختلاف أحكام وشرائط العتق والصوم والإطعام في الكفّارة، مع أنّ بعضها عِدل بعضٍ، وكلّها أفراد واجبٍ مخيّرٍ واحدٍ.

وثانياً: أنّ مفاد الأخبار اختلاف وقت الظهر والجمعة، وأنّ الثاني أضيق.

الثامنة: أن يُقال: إنّ وقتها كوقت صلاة الظهر، وتفترق عنها أنّه يجب المبادرة إلى الجمعة دون الظهر فيستحب المبادرة إلى إقامتها.

ويُفهم ضيق الوقت في الجمعة على هذا الأساس؛ فالمضيّق يعني الفوري، وهو أقرب إلى الفهم العرفي، ولعلّه المختار.

وقد يُلاحظ عليه أُمورٌ:

الأوّل: هل المبادرة وفوريّة صلاة الجمعة حكمٌ وضعي أم تكليفي؟ فلو كان تكليفياً أثم بالتأخير، ولم تبطل الصلاة، ولو كان وضعياً بطلت ولا إثم.

مع أنّ قوله: «**وقتها مضيق**» يفيد أنّ المبادرة شرطٌ وضعي لصحّة الصلاة. وإذا قيل: كلّ حكم وضعي ملازمٌ لحكم تكليفي؛ إذ لا معنى له من دون تكليفٍ، ثبت التكليف. إلّا أنّ الملازمة بينهما غير ثابتةٍ، فالحكم الوضعي له معنى وجعلٌ مستقلٌ كما للحكم التكليفي.

وتظهر الثمرة فيما إذا تحقّق موضوع الوجوب التعييني من اجتماع العدد بشرائطه: فإن لم يُبادر إليها ثمّ أقامها جماعةٌ بعد حين، فهل تصحّ الصلاة وإن أثموا أم لا تصحّ أم لا يأثم أحد ...؟

فإذا قلنا بثبوت الحكم الوضعي والتكليفي معاً، أثموا وبطلت

صلاتُهم، كما هو المشهور.

الثاني: هل شرط الفوريّة علمي أو واقعي، كما لو أخرّها جهلاً أو لضرورةٍ من حرٍّ أو بردٍ مثلاً؟ فالقدر المتيقّن - بناءً على ما مرّ - بطلان صلاتهم في صورة العلم والعمد لا في مثل هذه الصورة. لكن ما هو مقتضى الدليل؟

قد يُقال: إنّ قضيّة إطلاق الدليل كون المبادرة شرطاً واقعياً.

لكن يرد عليه: أنّ الأدلّة صرّحت بأنّ وقت الجمعة من المضيّق، لكن هذا التضييق مُجملٌ، والإجمال ينافي الإطلاق، فلا إطلاق في البين. ومقتضى الاستصحاب بقاء الوقت في هذه الصورة حتّى نعلم بخروجه، وعليه فيمتدّ الوقت إلى الغروب.

فإن قلت: لا يجري الأصل هنا؛ لأنّه محكومٌ بظهورٍ لفظي على خلافه، وهو ضيق وقت الجمعة، والقدر المتيقّن منه - حتّى على فرض الإجمال- عدم استمرار وقت الجمعة باستمرار وقت صلاة الظهر، فينقطع الاستصحاب قبل آخر وقت الظهر، وإن لم يُعلم آخر وقت الجمعة تفصيلاً.

قلت: هذا إنّما يثبت عدم إمكان استصحاب وقت الجمعة إلى آخر وقت الظهر، لكنه لا ينفي أصل الاستصحاب، فيجري الاستصحاب حتّى يُعلم بعدم إمكانه للسبب المذكور.

وعليه فلا يجب الالتزام بأوّل الوقت أو الإسراع فيها، بل له أن يصلّي حتّى يصدق تأخّر الوقت جدّاً.

ويظهر أنّ الشيخ الهمداني قدس سره فهم من التحديد بساعةٍ أو قدمٍ وقدمين أنّه وقت إقامة الجمعة وإتمامها، أي: آخر وقتها، إلّا أنّه لم يتّضح لنا وجه استظهاره[1].



(١) أُنظر: مصباح الفقيه ٢ ق٢: ٤٣٠، الركن الثالث، الفصل الأوّل.

نعم، يجب الاحتياط بالفوريّة، كما يلزم أن تكون صلاته وخطبته بالقدر المتعارف، فإن فاته ذلك عامداً عالماً فليس له أن يأتي بالجمعة بمقتضى الاحتياط، بل يصلّي ظهراً.

نعم، لا يقصد من الوقت المضيّق لصلاة الجمعة أن تكون بقدر ركعتين من بعد الزوال، أي: أن لا يحتسب وقت الخطبتين؛ فإنّه وإن ورد في معتبرةٍ جواز الخطبة قبل الزوال، إلّا أنّ ذلك رخصةٌ، لا أنّ أصل وقتها ذلك، بل أصل وقت الخطبة بعد الزوال، ولعلّ الاحتياط الاستحبابي على إيقاع خطبتين بعد الزوال لمن أتى بهما قبله. ونظيره ما ورد في ركعتي نافلة الفجر؛ إذ يجوز أن يدسّهما في صلاة الليل وإن كان وقتها الأصلي بعد الفجر، ولذا ذكروا استحباب إعادتهما بعد الفجر.

وأورد المحقّق الهمداني عن الصدوق قال: وقال أبو جعفر عليه السلام: «**أوّل وقت الجمعة ساعة تزول الشمس إلى أن تمضي ساعة، فحافظ عليها؛ فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا يسأل الله عبدٌ فيها خيراً إلّا أعطاه**»[1]. وعن الشيخ في «المصباح» عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «**أوّل وقت الجمعة...**» الحديث[2][3].

وهي وإن لم تصرِّح بصلاة الجمعة؛ إذ قد يكون المراد أوّل الوقت ممّا له خصوصيّةٌ في إجابة الدعوات، إلّا أنّ فهم المتشرّعة وارتكازهم يكفي لفهم وقت

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٤١٤، باب وجوب الجمعة وفضلها ...، الحديث ١٢٢٥، ووسائل الشيعة ٧: ٣١٨، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٨، الحديث ٩٤٦١.

(٢) مصباح المتهجّد: ٣٦٤، وقت صلاة الجمعة.

(٣) مصباح الفقيه ٢ ق٢: ٤٣٠، الركن الثالث، الفصل الأوّل.

الصلاة منها. ولا ينافيه ذكر استجابة الدعاء حينها؛ فلعلّ الشرف لنفس ساعة إقامة الجمعة، فيستجاب الدعاء عند الخطبة أو إذا نزل الإمام مثلاً.

ولعلّه يمكن تصحيح الخبر؛ باعتبار أنّ مشيخة الطوسي قدّس سرّه لا تختصّ بكتابي «التهذيب» و«الاستبصار»، بل تعمّ سائر كتبه.

وأمّا رواية الصدوق فمرسلّة. وسند المحقّق الهمداني إلى المصادر التي نقل عنها قد يمكن القول باعتباره؛ إذ ما يحتمل من تحريف الكتب غير المعروفة المشهورة ضعيفٌ. ولعلّ مَن أفتى بتحديد وقت الجمعة بساعة استند إلى هذا وشبهه.

لكن يشكل عليه: عدم وضوح الخبر في كون آخر وقت الجمعة إلى ساعةٍ، بل هو لتحديد أوّل وقت الجمعة إلى ساعةٍ، فله أن يبدأ بالصلاة في هذه الساعة الأُولى من بعد الزوال ويستمرّ في صلاته وكذا الخطبة إلى ساعتين مثلاً، فالخبر لا يظهر منه تحديد آخر وقت الجمعة. ويؤيّده أنّ لزوم الاختصار وتقصير الخطبة والصلاة غير محتملٍ فقهيّاً، لاسيّما إذا قصُر وقت النهار جدّاً، كما هو في بلدان شمال الكرة الأرضيّة أو جنوبها.

ويمكن أن يُجمع بين لسان هذه الرواية وما تقدّم ممّا دلّ على ضيق وقت الجمعة بأن تكون الساعة مفسّرةً للوقت المضيّق، فوقت الجمعة مضيّقٌ بدلالة تلك الأخبار، وهذا الخبر يبيّن بأنّ المقصود منه ساعة؛ لوضوح أنّ وقت الظهر يمتدّ إلى ساعات، فهذه أضيق وقتاً، أو يكون هذا الخبر بمنزلة القيد، أي: إنّ وقت الجمعة مضيّقٌ إلّا قدر ساعة.



وعلى كلّ حال، فقد تبيّن عدم صحّة القول باستمرار وقتها إلى الغروب، ولعلّ من قال باتّحاد وقتها مع وقت الظهر - بناءً على أنّهما عدلَي الواجب المخيّر- لم يعثر على هذا الخبر الأخير.

ثمّ إنّ هذه الساعة وقت شروع صلاة الجمعة بناءً على التقريب الأخير، فهل يكفي فيها الابتداء بالخطبة، فلو أوقع الصلاة بعد ساعةٍ من انتهاء الخطبة صحّت صلاته، أم إنّها وقتٌ لوجوب ابتداء الصلاة فيها، فإن شرع بالخطبة حينها وأتى بتكبير نفس الصلاة بعد الساعة فرضاً، لم تصحّ، أو هناك احتمالاتٌ أُخر؟

قد يُقال بجريان قاعدة (مَن أدرك من الوقت ركعة فقد أدرك الوقت)[1]، وعليه فيجب أن تقع ركعةٌ من صلاة الجمعة على الأقلّ في أوّل ساعة من حين الزوال عرفاً، وهذا هو القدر المتيقّن بلحاظ الصور الأُخر. أو يُقال: إنّ الخطبتين بمنزلة الركعتين، فإذا وقعت الخطبة الأُولى تامّة في الساعة صحّت الجمعة. أو يُقال: إنّ المدار على وقوع تكبيرة إحرام الصلاة في الوقت، ولا يكفي إتمام الخطبتين فيها. أو يُقال: بل يكفي أن يبدأ بالخطبة الأُولى داخل الوقت؛ إذ صلاة الجمعة مع خطبتيها عملٌ عبادي واحدٌ.

والظاهر: أنّ المجموع من الخطبتين والصلاة كعملٍ واحدٍ إن شرع به ولو في أوّل الخطبة وقعت في الوقت، وإن كان مقتضى الاحتياط هو البدء في الصلاة أثناء هذه الساعة.

والقدر المتيقّن من صحّة الصور المفروضة هي الأُولى، أي: أن تقع الخطبتان مع ركعةٍ في الوقت، فالركعة الأُولى صحيحةٌ اقتضاءً أي: لو لحقت بها الركعة الثانية لصحّت، وفي المقام أدلّة أُخرى تصحّح هذا الفرض. كما يمكن أن يُقال بصحّة الصلاة إن بدأ بالخطبة في الوقت وإن أوقع باقي الخطبة

---

(١) أُنظر: الأحاديث الواردة في وسائل الشيعة ٤: ٢١٧ - ٢١٨، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٠.

والصلاة خارج الوقت؛ لمكان صحّة الخطبة اقتضاءً. وهذا بناءً على أنّ المجموع من الخطبتين والصلاة هو المراد من صلاة الجمعة، مع قيام الارتكاز المتشرّعي عليه، أي: إنّ المقصود من صلاة الجمعة هو المجموع المركّب من الخطبتين والركعتين، فيكفي البدء بها في الوقت.

ويشهد لكفاية البدء سواء كان بدء الخطبة أو الصلاة - حسب ما تقتضيه الأدلّة- قبال وقوع تمام العمل في الوقت: أنّ المدار على كون بداية العمل في الوقت في الصلاة اليوميّة مع قيد أن تقع ركعةٌ منها في الوقت، فإذا كان كذلك صحّت الصلاة اليوميّة، وكذا ما ورد في الحجّ من طوافٍ وسعي ورمي، فإذا شرع بالرمي مثلاً أتمّه وإن خرج الوقت.

ثمّ إنّ الظاهر كون الشرط واقعيّاً، أي: يجب البدء بها في الوقت، فإن أخّرها حتّى مضت الساعة ولو جهلاً أو اضطراراً أو نسياناً، وجبت الإعادة أو القضاء، فيأتي بصلاة الظهر إعادةً أو قضاءً؛ إذ ليس في الجمعة قضاءٌ ولا إعادةٌ.

والساعة المذكورة بلحاظ العرف، ولا يجب العلم بها على وجه الدقّة، وعليه فيمكن أن يجري الاستصحاب في بقائها عند الشكّ حتّى يعلم بخروجها.



**المسألة الثانية**

قال المحقّق: ولو خرج الوقت - وهو فيها- أتمّ جمعةً: إماماً كان أو مأموماً[1].

وقد تقدّم منّا: أنّه إن كان أتمّ ركعةً في الوقت فصلاته صحيحة، وأمّا لو

---

(١) شرائع الإسلام ١ : ٨٣، كتاب الصلاة، الركن الثالث، الفصل الأوّل: صلاة الجمعة، النظر الأوّل.

لم يتمّ ركعةً وذهبنا إلى عدم كفاية غير ذلك فقد يُقال: إنّه يتمّ الصلاة التي بدأ بها أربع ركعات؛ باعتبار أنّ الظهر والجمعة بمنزلةٍ واحدةٍ يوم الجمعة، وقد خرج وقت الجمعة، فيتمّها ظهراً، وفي الباب السادس والعشرين من أبواب صلاة الجمعة أنّه يصلّيها أربعاً بمنزلة الظهر[1].

والغرض: أنّ الجمعة والظهر بمنزلة صلاةٍ واحدةٍ؛ فقد تؤتى على نحو صلاة جمعة وأُخرى على نحو صلاة الظهر، وعليه فلا تضر النيّة الابتدائيّة للجمعة في اتمامها ظهراً.

وقد يشكل في بعض صور المسألة؛ باعتبارها خارج القدر المتيقّن، وإن كان إطلاق صحّة إتمامها جمعةً يشمل ما لو كان المتمّ فرادى إماماً كان أو مأموماً. ومثاله ما لو بدأ الإمام لها جمعةً ثمّ بقي مفرداً لانفراد المأمومين عنه لعذرٍ أو لغير عذرٍ، فهل يتمّ الإمام جمعةً أو يتمّها ظهراً؟

الظاهر: أنّه يتمّها جمعةً ولو كان مفرداً وكان إماماً؛ لأنّ ذلك مقتضى صحّة ما سبق من صلاته، فيتمّ جمعةً فرادى وإن خرج وقت الجمعة.

### المسألة الثالثة

الجمعة تقضى ظهراً ولا تقضى جمعة[2].

والحكم مشهورٌ، وليس الكلام فيه، بل الغرض الإشارة هنا إلى أنّ الحكم المزبور في خارج وقت الجمعة، أي: إذا خرج وقتها فحينئذٍ لا يمكن

---

(١) أُنظر: الأحاديث الواردة في وسائل الشيعة ٧: ٣٤٥- ٣٤٧، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٢٦.

(٢) حسبما أفاده في شرائع الإسلام ١: ٨٣، كتاب الصلاة، الركن الثالث، الفصل الأوّل: صلاة الجمعة، النظر الأوّل.

قضاؤها ولا إعادتها. وأمّا داخل الوقت فيمكن أن تتكرّر الجمعة، كما لو اختصر الإمام صلاته وخطبته وتوفّر الوقت لبدء جمعةٍ ثانيةٍ، فيجوز لجماعةٍ أُخرى لم تصلِّ أن تأتي بجمعةٍ ثانيةٍ بإمامٍ آخر وهكذا.

وعليه فإن قلنا بأنّ وقت الجمعة يمتدّ إلى الغروب، انتفى فرض أصل المسألة من كون الجمعة لا تقضى جمعةً، بل يؤتى بها ظهراً ما دام وقت الظهر، ويمكن حينئذٍ أن تأتي الجماعة بجمعةٍ أُخرى وهكذا حتّى غروب الشمس. وإليه أشار المحقّق الهمداني قدس سره[1].

وعدم صحّة قضاء الجمعة - أي: الإتيان بها في غير وقتها- لعلّه من ضرورات الفقه. قال المحقّق الهمداني: بلا خلافٍ فيه بل إجماعاً، كما صرّح به غير واحدٍ، وفي «المدارك»: إنّه إجماع أهل العلم[2]، ثمّ قال: ويدلّ عليه قوله عليه السلام في حسنة الحلبي: «**فإن فاتته الصلاة فلم يدركها، فليصلّ أربعاً**»[3][4].

وإذا لم يجز الإتيان بالجمعة لمن فاتته وإن بقي وقت صلاة الظهر، فعدم جواز قضاء الجمعة بعد ذهاب وقت الظهر أولى، كما هو واضحٌ. ويدلّ عليه الأخبار الآنفة في بيان وقت صلاة الجمعة وأنّه مضيّقٌ، مع أنّ القضاء يحتاج



(١) أُنظر: مصباح الفقيه ٢ ق٢: ٤٣٢، الركن الثالث، الفصل الأوّل.

(٢) مدارك الأحكام ٤: ١٤، الركن الثالث، الفصل الأوّل، النظر الأوّل.

(٣) الكافي ٣: ٤٢٧، باب مَن فاتته الجمعة مع الإمام، الحديث ١، تهذيب الأحكام ٣: ١٦٠، باب أحكام فوائت الصلاة، الحديث ٤، الاستبصار ١: ٤٢١، باب مَن لم يدرك الخطبتين، الحديث ١، ووسائل الشيعة ٧: ٣٤٥، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٢٦، الحديث ٩٥٣٦.

(٤) مصباح الفقيه ٢ ق٢: ٤٣٢، الركن الثالث، الفصل الأوّل.

إلى دليلٍ، وهو مفقودٌ في المقام. أضف إلى ذلك ارتكاز المتشرّعة على عدم قضائها وإن بقي وقت الظهر.

**المسألة الرابعة**

إذا التحق المأموم بالإمام في الركعة الثانية حُسبت له وأتمّها جمعةً.

ويدلّ على الحكم - أعني: أنّ المأموم المسبوق بركعةٍ واحدةٍ من الإمام تصحّ صلاته جمعةً، فيتمّ الركعة مع الإمام ثمّ يأتي بأُخرى وتتمّ صلاته، كما أنّ مَن فاتته الجمعة تعيّنت في حقّه صلاة الظهر ولم يجز قضاء الجمعة - أخبارٌ:

منها: ما عن محمّد بن علي بن الحسين رحمه الله بإسناده عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**إذا أدركت الإمام قبل أن يركع الركعة الأخيرة فقد أدركت الصلاة، وإن أدركته بعد ما ركع فهي أربعٌ بمنزلة الظهر**»[1].

ومنها: عنه أيضاً بإسناده عن الفضل بن عبد الملك، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**إذا أدرك الرجل ركعةً فقد أدرك الجمعة، وإن فاتته فليصلِّ أربعاً**»[2].

ومنها: عن محمّد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن بن أبي عمير، عن حمّاد بن عثمان، عن الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عمّن لم يدرك الخطبة يوم الجمعة. قال: «**يصلّي ركعتين، فإن فاتته الصلاة فلم يدركها، فليصلِّ أربعاً**». وقال: «**إذا أدركت الإمام قبل أن يركع الركعة الأخيرة فقد**

---

(١) مَن لا يحضره الفقيه ١: ٤١٩، باب وجوب الجمعة وفضلها، الحديث ١٢٣٥، ووسائل الشيعة ٧: ٣٤٥، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٢٦، الحديث ٩٥٣٤.

(٢) مَن لا يحضره الفقيه ١: ٤١٨، باب وجوب الجمعة وفضلها، الحديث ١٢٣٤، ووسائل الشيعة ٧: ٣٤٥، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ٩٥٣٥.

**أدركت الصلاة، وإن كنت أدركته بعد ما ركع فهي الظهر أربعٌ»**[١].

ومنها: عن محمّد بن الحسن بإسناده، عن الحسين بن سعيد، عن القاسم، عن أبان بن عثمان، عن أبي بصير وأبي العبّاس الفضل بن عبد الملك، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**إذا أدرك الرجل ركعة فقد أدرك الجمعة، فإن فاتته فليصلِّ أربعاً**»[٢].

ومنها: بإسناده عن أحمد بن محمّد، عن علي بن الحكم، عن عبد الرحمن العرزمي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إذا أدركت الإمام يوم الجمعة وقد سبقك بركعةٍ فأضف إليها ركعةً أُخرى واجهر فيها، وإن أدركته وهو يتشهّد فصلِّ أربعاً**»[٣].

ومنها: عنه، عن فضالة، عن حمّاد، عن الفضل بن عبد الملك، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**مَن أدرك ركعةً فقد أدرك الجمعة**»[٤].

ومنها: عنه، عن فضالة، عن ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**الجمعة لا تكون إلّا لمن أدرك الخطبتين**»[٥]. وسندها غير معتبرٍ، بل هي شاذّةٌ.



---

(١) الكافي ٣: ٤٢٧، باب مَن فاتته الجمعة مع الإمام، الحديث ١، ووسائل الشيعة ٧: ٣٤٥، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٢٦، الحديث ٩٥٣٦.

(٢) الاستبصار ١: ٤٢٢، باب مَن لم يدرك الخطبتين، الحديث ٢، ووسائل الشيعة ٧: ٣٤٦، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٢٦، الحديث ٩٥٣٧.

(٣) الاستبصار ١: ٤٢٢، باب مَن لم يدرك الخطبتين، الحديث ٤، ووسائل الشيعة ٧: ٣٤٦، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٢٦، الحديث ٩٥٣٨.

(٤) تهذيب الأحكام ٣: ١٦١، باب أحكام فوائت الصلاة، الحديث ٧، ووسائل الشيعة ٧: ٣٤٦، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٢٦، الحديث ٩٥٣٩.

(٥) الاستبصار ١: ٤٢٢، باب مَن لم يدرك الخطبتين، الحديث ٣، ووسائل الشيعة ٧: ٣٤٦، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٢٦، الحديث ٩٥٤٠.

ومنها: بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن يوسف بن الحارث، عن محمّد بن عبد الرحمن العرزمي، عن أبيه عبد الرحمن، عن جعفر عليه السلام، عن أبيه عليه السلام، عن جابر، عن علي عليه السلام، قال: «**مَن أدرك الإمام يوم الجمعة وهو يتشهّد فليصلِّ أربعاً، ومَن أدرك ركعةً فليضف إليها أُخرى يجهر فيها**»[1].

نعم، يجب أن نضمّ إليها أنّ إدراك ركعةٍ مع الإمام يتحقّق بإدراك الركوع.

ويُلاحظ: أنّ مثل هذه الأسئلة من الرواة عن أحكام صلاة الجمعة لابدّ أن يكون عن صلاة جمعةٍ صحيحةٍ لا فاسدةٍ، ولا يناسب أن يكون عن أحكام جمعةٍ لا مقتضى للصحّة فيها.

### المسألة الخامسة

أفاد المحقّق الهمداني قدس سره: أنّه لو بقي من الوقت قليلاً، فشكّ في إمكان وقوع الجمعة فيه، أتى بها؛ لإطلاق الدليل[2].

وما أفاده بناءً على أنّ مَن أدرك ركعة فقد أدرك الوقت، وكذا بناءً على كفاية الشروع بالصلاة في الوقت مع علمه بوقوع الخطبتين وركعة في الوقت والشكّ في إمكان إتمام الصلاة فيه، فيجب المبادرة. وأمّا لو قلنا: إنّه يشترط وقوع الصلاة بتمامها في الوقت، فلا يجب المبادرة؛ إذ الشكّ في قدرته على إتيان الصلاة في الوقت يلزمه الشكّ في نفس التكليف؛ لوضوح أنّ التكليف هنا في

---

(١) تهذيب الأحكام ٣: ١٦٠، باب أحكام فوائت الصلاة، الحديث ٥، ووسائل الشيعة ٧: ٣٤٧، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٢٦، الحديث ٩٥٤١.

(٢) أُنظر: مصباح الفقيه ٢ ق٢: ٤٣٣، الركن الثالث، الفصل الأوّل.

محلّ القدرة، وهو مشكوكٌ، فتجري أصالة البراءة، ولا تشمله إطلاقات الأدلّة؛ فإنّ موضوعها الإنسان القادر على المكلّف به، وهو غير معلوم فرضاً.

وإطلاق الدليل المذكور في كلامه قد يلحظ فيمن لم يُسبق بالتكليف، كما لو بلغ الصبي أو عقل المجنون في ذلك الوقت، وكذا فيمن سبق بالتكليف، كمن كان مكلّفاً بها ثمّ ضاق الوقت حتّى شكّ في إمكان وقوعها، والأوّل مورد استصحاب عدم التكليف، والثاني يجري فيه استصحاب التكليف، لكنّهقدس‌سره ذكر أنّ إطلاق الدليل حاكمٌ على الاستصحاب[١].

**المسألة السادسة**

قال المحقّققدس‌سره: فلو مات الإمام في أثناء الصلاة لم تبطل الجمعة، وجاز أن تقدّم الجماعة من يتمّ بهم الصلاة، وكذا لو عرض للمنصوب ما يبطل الصلاة من إغماءٍ أو جنونٍ أو حدثٍ[٢].



ويشكل على ما ذُكر في موضعين:

الأوّل: ما لو قلنا بشرطيّة الإمام أو السلطان العادل أو المنصوب للصلاة من قبل الإمام في صحّتها؛ إذ قد لا يتوفّر في مَن تقدّمه الجماعة أحد العناوين المزبورة.

نعم، لا يرد ذلك على المحقّق الهمداني[٣] ولا على ما قرّرناه آنفاً؛ لأنّا لا نقول بهذا الشرط.

---

(١) أُنظر: مصباح الفقيه ٢ ق٢: ٤٣٣، الركن الثالث، الفصل الأوّل.

(٢) شرائع الإسلام١: ٨٤، كتاب الصلاة، الركن الثالث، الفصل الأوّل، شروط الجمعة.

(٣) أُنظر: مصباح الفقيه ٢ ق٢: ٤٤٣، حكم الجمعة لو مات الإمام في أثنائها.

الثاني: ما لو تخلل الانفراد في صلاة الجمعة ولو آناً ما بين وقوع الموت أو الإغماء مثلاً وبين تقدّم الإمام الثاني لإتمام الصلاة، مع أنّ الجماعة شرطٌ في الجمعة من بدوها إلى آخرها.

ولو قيل: بل لا يقدّمون أحداً إن حدث للإمام عارضٌ، بل يتمّون فرادى، كان الإشكال أوضح من حيث استمرار الجمعة فرادى.

وقد يمكن الجواب عن الأوّل بوجوهٍ:

الأوّل: أنّه قد ينصب مَن يجوز له إمامة الجمعة: كالإمام أو السلطان مَن ينوب عنه في الصلاة أو الأعمّ إذا حدث به عارضٌ، كما كانوا ينصبون قائداً بديلاً عن الأوّل أو عن الثاني أحياناً في الغزوات والحروب.

الثاني: أن نلتزم بالإشكال ونقول ببطلان الجمعة، وليس في بطلانها محذورٌ؛ لفقد الشرط.

الثالث: أن نختار ما مرّ منّا من عدم ثبوت أصل الشرط، فيجوز لغير السلطان إقامتها.

وأمّا المحقّق الهمداني قدس سره فقد أجاب عن الإشكالين المزبورين: بأنّ الشروط يمكن أن تكون شروطاً لانعقادها ابتداءً، فإذا انعقدت مع توفّر الشروط لا تبطل بل يتمّها جمعةً وإن اختلّت الشرائط في الأثناء، ثمّ أمر بالتأمّل[1].

نعم، هل يجزي تحقّق الشرائط عند البدء أم يجب استمرارها؟ فظاهر الأدلة - كما أشار إليه- أنّه يجب أن تستمرّ الجماعة.

والقدر المتيقّن كفاية تحقّقها عند الشروع، وعند الشكّ تستصحب

(١) أُنظر: مصباح الفقيه ٢ ق٢: ٤٤٣، حكم الجمعة لو مات الإمام في أثنائها.

الصحّة الاقتضائيّة أو يستصحب بقاء إذن الإمام أو السلطان في إتمام الصلاة ولو من غير المنصوب لها.

ويمكن التقريب على وجود الإذن عرفاً بالفحوى، أي: كأنّ العلم برضاه بإتمام الصلاة حاصلٌ.

والأصل فيما لو بطلت الجماعة أن تكون الصلاة فرادى، وأمّا إمكان إتمامها بإمامٍ آخر فهو على خلاف القاعدة، فيحتاج إلى دليلٍ يصحّح إمامة المأموم في وسط الصلاة، وهو ثابتٌ في مورد الجماعة[1]، ويحتاج تصحيحه في الجمعة إلى إلغاء خصوصيّة استحباب الجماعة وأنّ المقصود من الجماعة التي عرض لإمامها ما تعذّر بسببه إتمام الصلاة وجاز لهم تقديم أحدهم لإتمامها هو مطلق الجماعة، فإذا زالت الخصوصيّة وفهمنا من الدليل أنّ الجماعة - مستحبّةً كانت أو واجبةً- فلهم أن يُتمّوا بغير إمام البدء في هذه الصورة، ومعه يندفع الإشكال.

لكن قد يُلاحظ عليه: أنّ التجريد عن الخصوصيّة فاسدٌ في المقام؛ إذ صحّة التجريد تتوقّف على الاطمئنان بعدم الخصوصيّة، وهي هنا غير ثابتةٍ؛ لأنّ الاستحباب غير الوجوب، وقد يُتسامح في المستحبّ ما لا يتسامح في الواجب، والجماعة في الجمعة واجبةٌ لا مستحبّةٌ.

وفيه: أنّ ما دلّ على تقدّم أحد المأمومين لإتمام الجماعة مطلقٌ، أي: إنّ الجماعة التي عرض لإمامها كذا تشمل جماعة صلاة الجمعة. وما يتوهّم من انصراف الدليل إلى الجماعة المستحبّة باطلٌ صغرى وكبرى. والوجه فيه: أنّ



(١) راجع الأحاديث الواردة في أبواب صلاة الجماعة من الجزء الثامن من الوسائل، البابين ٤٠ و ٤٣.

الانصراف الموجب للتقييد نـادرٌ جـدّاً، مـع أنّ المقـام لـيس منـه؛ إذ الخـبر في الجماعة بغضّ النظر عن كونها واجبـةً أو مـستحبّةً. ويؤيّـده أنّـه لـو صـارت الجماعة المستحبّة واجبةً لسببٍ: كالنذر أو لأمر الولي بها، فهل يشكّ في جـواز تقدّم أحد المأمومين إن عرض للإمام ما يمنعه عن إتمام الصلاة؟

قال في «المصباح»: وهل يجوز لهـم أن يتمّـوا صـلاتهم فـرادى أو يجـب عليهم الإئتمام بأحدهم؟ وجهان مبنيّان على أنّ الجماعة شرطٌ في الابتداء أو في مجموعها، وقد جزم في «المدارك» بالأُولى تمسّكاً بالأصل[1]. وهو جزمٌ في غـير محلّه، بل ظاهر ما دلّ على وجوبها جماعةً إنّما هو وجوب فعل الجمعة التي هي عبارةٌ عن جميع أجزائها جماعةً، لا مجرّد الشروع فيها كذلك، فما حُكي عن غير واحدٍ من وجوب التقديم والتقدّم هو الأظهر ... إلى أن قال: فلو لم يوجد مَن يصلح للإمامة: إمّا لفقد الإذن إن اعتبرناه أو غير ذلك من الشرائط المعتبرة في الإمام، فهل تبطل الصلاة أو يجب إتمامها جمعةً أم ظهراً أو التفصيل بين إدراك ركعةٍ مع الإمام وعدمه، فيتمّهـا جمعـةً مـع الإدراك وتبطـل بدونـه أو يتمّهـا ظهـراً؟ وجـوهٌ ... وقـد نـسب هنـاك إلى المعـروف بـين أصـحابنا - بـل في «المدارك»: لا نعلم فيه مخالفاً- وجوب إتمامها جمعةً مطلقاً. بل مقتـضى التعمـيم الذي ذكروه هناك - حيث قالوا: لو انفضّ العدد بعد التلبّس بالتكبير، وجـب إتمامها جمعةً ولو لم يبق إلّا واحدٌ- وتصريح بعضهم كصاحب «المدارك»[2] بـأنّ مرادهم أعمّ من أن يكون ذلك الواحد إماماً أو مأموماً شمولها لما نحن فيه[3].

---

(١) أُنظر: مدارك الأحكام ٤: ٢٦، الركن الثالث، الفصل الأوّل، الشرط الأوّل.

(٢) أُنظر: مدارك الأحكام ٤: ٢٩، الركن الثالث، الفصل الأوّل.

(٣) مصباح الفقيه ٢ ق٢: ٤٤٣- ٤٤٤، حكم الجمعة لو مات الإمام في أثنائها.

أقول: الأصل بطلان الصلاة هنا؛ لفقد الشرط، والمشروط عدمٌ عند عدم شرطه، وإتمامها جمعة فرادى بحاجةٍ إلى دليلٍ، وإتمامها ظهراً أشكل منه. وما مرّ من أنّ الواجب يوم الجمعة عند الزوال صلاةٌ واحدةٌ تصلّى ظهراً أو جمعةً كما يظهر من الأخبار لا يعني الوحدة حقيقةً، بل وحدةً تشريفيّةً لا يترتّب عليها أثرٌ فقهي، وهو المستفاد من الأخبار، فأحكام الجمعة تختلف عن الظهر، وهو واضحٌ، ولا أقلّ من الاحتياط الوجوبي.

وإذ كانت الجمعة والظهر صلاتين، توقّفت صحّة ما نحن فيه على انتقال النيّة، وجوازه خلاف الأصل، فلا يقع إلّا في موردٍ قام عليه الدليل.

وقد يتوهّم قياس الجماعة على الوقت فيُقال: مَن أدرك ركعةً جماعةً جاز له إتمام الجمعة، ومَن لم يدرك ركعة فلا، كما أنّ مَن أدرك ركعةً من الوقت فقد أدرك الوقت. وفيه: أنّه يفتقر إلى إلغاء خصوصيّة الوقت؛ باعتبار اتّحادهما في الشرطيّة. إلّا أنّه قياسٌ باطلٌ؛ إذ يمكن عليه أن يكتفى بتحقّق الشرائط من الطهارة وإباحة المكان وغيره في الركعة الأُولى لتصحيح الصلاة، وهو ضروري البطلان.

وأفاد المحقّق الهمداني في «مصباحه»[1] في بيان كلام المحقق الحلّي: (وإن دخلوا في الصلاة ولو بالتكبير، وجب الإتمام ولو لم يبق إلّا واحدٌ)[2] ما يلي: وفي «المدارك»: وربما حملت العبارة على أنّ المراد بقاء واحدٍ مع الإمام؛ لتحقّق شرط الجماعة، وهو قول لبعض علماء العامّة، واعتبر بعضهم بقاء اثنين؛ لأنّ الثلاثة أقلّ الجمع، واشترط آخرون انفضاضهم بعد صلاة ركعةٍ تامّةٍ؛



(١) مصباح الفقيه ٢ ق٢: ٤٤٥، الركن الثالث، الفصل الأوّل: صلاة الجمعة.

(٢) شرائع الإسلام ١: ٨٥، كتاب الصلاة، الركن الثالث، الفصل الأوّل.

لقولهعليه السلام «**من أدرك ركعةً من الجماعة فليضف إليها أُخرى**» ونفى عن هذا القول البأس في «التذكرة»[(١)(٢)].

أقول: إنّ مقتضى القاعدة البطلان كما مرّ، والجمعة مشروطةٌ بالعدد حدوثاً وبقاءً، والمقيّد المصحّح للفرض المذكور دليلٌ لبّي، وهو الإجماع المذكور، فيقتصر على القدر المتيقّن منه، وهو أن يتمّوا ركعةً بالشرائط ثمّ يختلّ شرط العدد بغير الإمام، كما لو بقي اثنان مثلاً أحدهما الإمام؛ لوجوب بقاء أصل الجماعة، وإلّا كان خلاف القدر المتيقّن.

وقد يمكن القول بتصحيح جميع الصور بما قد يُطلق عليه بنتيجة الإطلاق، وهو الحدس بوقوع كلّ صورة تحت الإجماع، والاحتياط الاستحبابي على الإتمام ثمّ الإعادة ظهراً برجاء المطلوبيّة.

ولا يشكل أنّه ليس ثمّة إجماعٍ، كما يتبيّن من عبارة الشيخ الهمداني المذكورة؛ وذلك أنّ المخالف من غيرنا نادرٌ لا يؤثّر خلافه في تحقّق الإجماع أو الشهرة العظيمة التي تكاد تكون إجماعاً. وحجّيّة الإجماع لكشفه عن توارث الحكم عن المعصومعليه السلام، ومَن لم يفتِ به حاول تطبيق القواعد في المقام.

**المسألة السابعة**

قال المحقّققدس سره: ولو انفضّوا في أثناء الخطبة أو بعدها قبل التلبّس بالصلاة، سقط الوجوب[(٣)].

---

(١) أُنظر: تذكرة الفقهاء ٤: ٤٠، المقصد الثالث، الفصل الأوّل، مسألة ٣٩٥.

(٢) مدارك الأحكام ٤: ٣٠، الركن الثالث، الفصل الأوّل.

(٣) شرائع الإسلام ١: ٨٥، كتاب الصلاة، الركن الثالث، الفصل الأوّل: صلاة الجمعة، شروط الجمعة.

وأفاد المحقّق الهمداني قدّس سرّه في بيان كلماته: إن لم يعودوا أو لم يحضر غيرهم ممّن يكمل به العدد؛ لفوت الشرط ... إلى آخر كلامه[1].

ويمكن أن يُستدلّ لتصحيح الصلاة والخطبة في المقام بأحد أُمورٍ:

الأوّل: أن يقال بأنّ الخطبتين بدلٌ عن الركعتين، وكما تصحّ الصلاة لو تفرّق المأمومون، فكذلك هنا.

وفيه: أنّ توهّم كون الخطبتين بدلاً عن الركعتين فاسدٌ، وإن روى الهمداني أخباراً بهذا المضمون، إلّا أنّه لا يمكن الالتزام بها، كما أشرنا إليه فيما سبق.

الثاني: أن يُقال إنّ اشتراط العدد ابتدائي، فيكفي تحقّق العدد عند أوّل جزءٍ من الخطبة، فإن تفرّقوا بعده ولو لم يبق إلّا واحدٌ مع الإمام - واشتراط الواحد لتصحيح معنى الخطبة؛ إذ لو لم يكن مَن يخطب فيه فلا تصدق الخطبة- أجزأت.

الثالث: أن يقال بجريان استصحاب الوجوب، فإذا وجبت الجمعة بتحقّق شرطها ووجب الاستمرار بالشروع في الخطبة، يستصحب الوجوب في حقّ المأمومين وإن كانوا دون العدد، فتجب الصلاة عليهم وتصحّ.

ويُلاحظ على الوجهين الثاني والثالث: أنّه حيث قامت الأمارة على وجوب الشرط في مجموع العمل، وأنّ الصلاة لا تنعقد إلّا بخمسةٍ، فلا معنى لها، وإذا بطلت الصلاة بطلت الخطبة، فصحّة الأجزاء السابقة مشروطةٌ بصحّة اللاحقة.

نعم، لو تمّ العدد قبل الصلاة مرّةً أُخرى، وكان استمرار الخطيب في خطبته مع نقصان العدد برجاء المطلوبيّة، أمكن تصحيح الصلاة على تأمّلٍ.



---

(١) مصباح الفقيه ٢ ق٢: ٤٤٤، الركن الثالث، الفصل الأوّل.

## المسألة الثامنة

الخطبتان من أجزاء صلاة الجمعة بلا إشكالٍ.

وذكرُ المحقّق لهما في شروط الجمعة[١] مسامحةٌ، كما أشار إليه الهمداني قائلاً: وعدّهما من شرائط الوجوب مسامحةٌ ... ولا تصحّ الجمعة بدونهما بلا خلافٍ فيه على الظاهر عندنا، بل ادّعى عليه غير واحدٍ الإجماع. نعم، حكي الخلاف فيه عن بعض أهل الخلاف، فاجتزى بخطبةٍ واحدةٍ أو بلا خطبةٍ. وهو محجوجٌ بالنصّ والإجماع. وقد روى الصدوق مرسلاً قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «**لا كلام والإمام يخطب ولا التفات إلّا كما يحلّ في الصلاة. وإنّما جعلت الجمعة ركعتين من أجل الخطبتين، جعلتا مكان الركعتين الأخيرتين، فهما صلاةٌ حتّى ينزل الإمام**»[٢].

وروى الشيخ بإسناده عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في حديثٍ قال: «**إنّما جعلت الجمعة ركعتين من أجل الخطبتين، فهي صلاةٌ حتّى ينزل الإمام**»[٣].

وفي خبر أبي العبّاس المروي عن جامع البزنطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**لا جمعة إلّا بخطبةٍ، وإنّما جعلت بركعتين لمكان الخطبتين**»[٤]. إلى غير

---

(١) أُنظر: شرائع الإسلام ١: ٨٥، كتاب الصلاة، الركن الثالث، الفصل الأوّل: شروط الجمعة.

(٢) مَن لا يحضره الفقيه ١: ٤١٦، باب وجوب الجمعة وفضلها ...، الحديث ١٢٣٠، ووسائل الشيعة ٧: ٣٣١، باب وجوب استماع الخطبتين، الحديث ٩٥٠٣.

(٣) تهذيب الأحكام ٣: ١٢، باب العمل في ليلة الجمعة ويومها، الحديث ٤٢، ووسائل الشيعة ٧: ٣١٣، باب كيفيّة صلاة الجمعة، الحديث ٩٤٤١.

(٤) كذا في مصباح الفقيه ٢ ق٢: ٤٤٥، وفي الوسائل ٧: ٣١٤، باب كيفيّة صلاة الجمعة ...، الحديث ٩٤٤٦، عن المحقّق في المعتبر «وإنّما جعلت ركعتين ...»، فلاحظ.

ذلك من الروايات المستفيضة بهذا المضمون.

ويفهم من تنزيلهما منزلة الأخيرتين وإطلاق اسم الصلاة عليهما كونهما عبادةً متوقّفةً على قصد التقرّب والامتثال، لا واجباً توصّليّاً يسقط التكليف به بمجرّد حصوله كيفما اتّفق. ويدلّ أيضاً على وجوب الخطبة وتعدّدها أخبارٌ أُخر[1].

أقول: إنّ مقتضى الأصل مع غضّ النظر عن الدليل وإن كان هو البراءة عن الحكم التكليفي والوضعي معاً، إلّا أنّه مع وضوح وجوب الخطبتين لا تصل النوبة إلى الأصل؛ لاستفاضة الأخبار المستفاد منها وجوب الخطبة بمختلف الألسنة.

وكذا الإجماع على وجوبها، وإن كان منقولاً، إلّا أنّ الحدس الفقهي على عدم المخالف، فيكون بمنزلة الإجماع المحرز، وكذا في الارتكاز المتشرّعي، ونحوه كونها خطبتين، وعدم كفاية خطبةٍ واحدةٍ إجماعاً وارتكازاً وسيرةً.

أمّا الأخبار التي ذكرها الهمداني الدالّة على أنّ الخطبتين بدلٌ عن الركعتين ففيها:

أوّلاً: ضعف سند غير واحدٍ منها.

وثانياً: أنّ البدليّة إن كانت بمعنى الحكمة فنعم، وأمّا كونها على نحو العلّة فلا.

وثالثاً: أنّ الخطبتين في إحدى الخبرين الضعيفين بدل الركعتين الأخيرتين، وهو على ظاهره لا يصدق ولا يمكن أن نقول بأنّهما بدلٌ عن الأُولتين ولا الأخيرتين؛ فالركعتان الأُولتان بالحمد والسورة، ويأتي المصلّي بهما، والأخيرتان اللتان بالتسبيح بعد الأُولتين، والخطبتان قبل الركعتين، فلو كانت الخطبتان بدلاً



(١) مصباح الفقيه ٢ ق٢: ٤٤٥، كتاب الصلاة، الركن الثالث، الفصل الأوّل.

عن الركعتين الأخيرتين كان محلّ الخطبة بعد الصلاة، ولو كانتا عوضاً عن الأُولتين لكانت التسبيحات أولى من القراءة في صلاة الجمعة.

فإن قلت: لا مانع من تقدّم البدل المتأخّر أو تأخّر المتقدّم عقلاً، ومعه فيمكن أن تكون الخطبتان بدلاً عن الركعتين الأخيرتين، إلَّا أنّ تقدّمهما تعبّدٌ.

قلت: نعم، إلَّا أنّ تقدّم الخطبتين بنفسه قرينةٌ على كونهما بدلاً عن الأُولتين، وهي معتبرةٌ، بخلاف تلك؛ لضعفها.

ويمكن أن يستأنس لذلك بالمقارنة بين صلاة الجمعة وصلاة العيد؛ فإنّ صلاة العيد في الأصل ركعتان، والخطبتان بعد الصلاة، ولا بدليّة للخطبة عن الركعات فيها، ومقتضى القاعدة لهذا السياق أن تكون خطبتا صلاة العيد قبل الصلاة، وخطبتا صلاة الجمعة بعدها، مع أنّ الأمر بالعكس، وهو قرينةٌ على أنّهما ليسا من باب البدليّة الحقيقيّة.

## حول عبادية الخطبة

وما ذكره من الاستدلال على أنّ خطبة الصلاة عباديّة لا توصليّة لم يتعرّض له الأصحاب بوضوحٍ، وعمدة دليله تنزيل الخطبة بمنزلة الصلاة في الأخبار.

ويقع الكلام فيه على مستوياتٍ:

### المستوى الأوّل

أنّه قد يُقال بعدم وقوع خطبة الجمعة إلَّا عبادةً؛ وذلك بأنّ اتيان الخطبة في هذا الوقت المخصوص من أجل صلاة الجمعة يتضمّن نيّةً ارتكازيّةً أنّها خطبةٌ من أجل أن تقع الصلاة صحيحةً وتامّةً، فالتعبّد بالخطبة متحقّق في الارتكاز، وهذا كافٍ؛ إذ المقدّمة يمكن أن يقصد بها القربة بعنوانها التفصيلي، وعليه فسكوت المشهور عن هذا الشرط في محلّه.

### المستوى الثاني

وهل يمكن أن يستدلّ على عباديّة الخطبة بأخبار التنزيل؟

لعلّ الجواب بالنفي، فإذا أمكن أن يأتي بالخطبة توصّليّاً وعباديّاً، فالأخبار التي نزّلت الخطبتين منزلة الصلاة لا تصحّح شرطيّة التعبّد بالخطبة؛ إذ هي منزّلة للخطبتين في أنفسهما وعلى واقعيّتهما منزلة الصلاة، أي: أنّ الخطبة الصحيحة بمنزلة الصلاة، وأمّا ما هي شرائط الخطبة الصحيحة؟ فأخبار التنزيل لم تتعرّض لذلك. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّه لو أمكن أن تثبت المماثلة بتلك الأخبار وأنّه لابدّ من أن تكون الخطبة كالصلاة، فيجب أن تلحظ شروط الصلاة وموانعها في الخطبة، لم يثبت المطلوب أيضاً.

والسرّ فيه: أنّ المماثلة مجملة لا إطلاق فيها، فلا يمكن أن تثبت شرائط الصلاة وشبهه في الخطبة.

وقد يجاب عنه: أنّه مع الإجمال يؤخذ بالقدر المتيقّن، والقدر المتيقّن من شروط الصلاة هو التقرّب بها، وبذلك تكون شرطيّة قصد القربة في الخطبة قطعيّةً.

وثالثاً: أنّه لا يمكن أن تثبت شروط الصلاة ولا موانعها بهذه الأخبار في الخطبة، فالأخبار وإن كان لها ظهورٌ فيه، إلّا أنّه لا يؤخذ به أيضاً؛ لقيام الإجماع والارتكاز المتشرّعي والسيرة على خلاف ذلك، فلا الضحك ولا الكلام ولا البكاء ولا الالتفات موانع عندهم، ولا أحكام الشكّ جاريةٌ فيها، فالتنزيل غير محتملٍ.

وتنزيل الخطبة بمنزلة الصلاة كتنزيل الإقامة من الصلاة[1]، ولا يخلّ



---

(١) أنظر: وسائل الشيعة ٥: ٣٩٦، كتاب الصلاة، أبواب الأذان والإقامة، الباب ١٠، الحديث ٦٩٠٤.

بالإقامة فقد شرطٍ أو وجود مانعٍ. نعم، ذكروا استحباب إعادة الإقامة إذا تكلّم في أثنائها[١].

**استطراد**

ثمّ هل وجوب الخطبتين حكمٌ تكليفي، أم الخطبة جزءٌ أو شرطٌ أو مقدّمةٌ للصلاة؟

ولا يخفى: أنّ النسبة بين الخطبة والصلاة - أيّاً كانت - لا تقتضي أثراً فقهيّاً خاصّاً، إلّا أنّه بحثٌ فقهي لا يخلو من أهمّيّةٍ. نعم، قد يتوهّم إثبات وجوب نيّة القربة في الخطبة على بعض المحتملات، وسيأتي الحديث عنها.

فنقول:

أمّا خلوّ الخطبة من الحكم الوضعي والقول بوجوبها تكليفاً لا غير فهو وإن خلى من بعض الإشكالات الآتية، إلّا أنّه لا يمكن الالتزام به؛ لوضوح بطلان صلاة الجمعة إن خلت من الخطبة.

وأمّا الجزئيّة فلا يمكن القول بها؛ لوجهين:

الأوّل: أنّه لابدّ - بناءً على ما نبّه عليه بعض الأعاظم قدس سره[٢] - من السنخيّة بين الأجزاء، فالصدقة بدرهمٍ عن ركعة مثلاً ليس من باب الجزئيّة على ما هو مرتكزٌ عند المتشرّعة والعرف، وفي المقام الخطبة سنخٌ والركعتان من سنخٍ آخر في عرف المتشرّعة.

---

(١) أُنظر: المصدر السابق، الحديث ٦٨٩٥.

(٢) لعلّه تلميحٌ إلى ما أفاده المحقّق الهمداني قدس سره في مصباح الفقيه ٢ ق٢: ٤٦٥، الفصل الثاني: في صلاة العيدين، والسيّد الحكيم في المستمسك ٧: ١١٨، كتاب الصلاة، صلاة القضاء، مسألة ٢، وغيرهما.

الثاني: أنّ الخطبة لو كانت جزءً لما جاز الكلام في الأثناء ولوجبت فيها شرائط الصلاة.

فإن قلت: يمكن استفادة الجزئيّة من الأخبار التي نزّلت الخطبة منزلة ركعتين أو منزلة الركعتين الأخيرتين.

قلت: تقدّم أنّ التنزيل تنزيهي، مع أنّ وضوح الإتيان بموانع الصلاة حين الخطبة أو بعدها يدفع ما ذُكر.

فإن قلت: لا نعني من جزئيّة الخطبتين أنّهما جزءٌ من صلاة الجمعة، بل نعني أنّها جزءٌ من هذا العمل المشروع يوم الجمعة المركّب من الخطبتين والصلاة، وقد يسمّى هذا المجموع كلّه بصلاة الجمعة، نظير الحجّ المركّب من أعمالٍ مختلفةٍ: كالوقوف بعرفة ورمي الجمرات والطواف مثلاً، فهي مع تباينها وعدم سنخيّتها أدرجها الشارع تحت عنوانٍ واحدٍ، وهو الحجّ، وأمر بها، وهذه أجزاؤه، فلتكن الخطبة من الصلاة بهذه المنزلة.

قلت: بينهما فرقٌ؛ إذ الحجّ عنوانٌ مأمورٌ به مفسّرٌ شرعاً بمجموع الأعمال، وأمّا في المقام فليس ثمّة عنوانٍ من هذا القبيل، وإنّما عنوان يُنتزع من الخطبة والصلاة، وهذا العنوان المنتزع يقع في طول الأمر في المرتبة المتأخّرة، فلا يترتّب عليه أثرٌ فقهي، بخلاف الحجّ؛ إذ الأمر ورد عليه، وهو بمجموعه في مرتبةٍ متقدّمةٍ، لا أنّه منتزعٌ من الأعمال.

وبعبارةٍ أُخرى: لم تلحظ الخطبتان ولا الصلاة أجزاءً في مرتبةٍ سابقةٍ على الأمر بها.



وأمّا الشرطيّة فإن كان المراد منها الشرط الداخلي: كالاستقبال والطهارة من الحدث للصلاة فهو ممنوعٌ؛ لأنّ الخطبة خارجةٌ عن صلاة الجمعة. وإن كان المراد الشرط الخارجي كالوضوء للصلاة فهذا ما نعنيه

بالمقدّمة، فتكون الخطبة واجبةً وضعاً مقدّمةً لصحّة صلاة الجمعة؛ إذ بانتفاء سائر الاحتمالات يتعيّن المقدّميّة، وليس ثمّة احتمالٍ خامسٍ ظاهراً.

فإن قلت: الخطبتان واجبتان تكليفاً، فإن وجبتا وضعاً كمقدّمةٍ، اجتمع حكمان على موضوعٍ واحدٍ، واجتماع حكمين على موضوعٍ واحدٍ محالٌ؛ إذ الأمر بعد الأمر من باب تحصيل الحاصل.

ويُلاحظ عليه:

أوّلاً: أنّنا ننفي الحكم التكليفي، فليس في المقام إلّا حكمٌ وضعي.

وثانياً: أنّه يمكن أن ينقض على ما ذكر من استحالة اجتماع الحكمين بالوضوء مثلاً؛ فهو مستحبٌّ في نفسه وواجبٌ مقدّمي للصلاة، وكذا المندوب الذي يجب بالنذر مثلاً كالصدقة.

كما يمكن الجواب بالحلّ: بأنّ استحالة اجتماع الحكمين إنّما إذا كان من حيثيّةٍ واحدةٍ، وأمّا اجتماعهما من حيثيّتين أو أكثر فلا مانع منه.

فإن قلت: مورد البحث من اجتماع الحكمين من حيثيّةٍ واحدةٍ؛ إذ الخطبة ووجوبها تكليفاً أو وضعاً من خصائص صلاة الجمعة، أي: تجب الخطبة؛ لأنّها من صلاة الجمعة، كما أنّها مقدّمةٌ لصلاة الجمعة لا لعنوانٍ آخر.

قلت: لنا أن ننكر الحكم التكليفي، فليس في الخطبة إلّا الحكم الوضعي. ويمكن أن نقول بوجود حيثيّتين في المقام، فتجب الخطبتان تكليفاً؛ لما فيها من ذكر الله والوعظ والدعاء - وذلك وإن كان مستحبّاً في نفسه إلّا أنّ الدليل دلّ على وجوبه تكليفاً- وفي نفس الوقت هي مقدّمةٌ للركعتين، فحيثيّة وجوب الخطبة تكليفاً غير حيثيّة حكمها الوضعي.

ثم إنّ الثمرة المترتّبة على البحث هي وجوب قصد القربة في الخطبة على

بعض الوجوه كما ذكرنا.

لكن ترتّب الثمرة على ما ذُكر فاسدٌ؛ إذ القول بعباديّة الخطبة بناءً على الجزئيّة، وقد ظهر بطلان القول بالجزئيّة. وأمّا الوجوه الأُخر فتجري فيها البراءة عن وجوب قصد القربة عند الشكّ. والمقدّميّة للصلاة - كما اخترناها- لا يُشترط فيها قصد القربة.

إلّا أنّنا ذكرنا آنفاً أنّه لا يمكن إيجاد الخطبتين توصّلاً؛ إذ بقصد الإمام الخطبة تقع عباديّةً؛ لأنّ إيقاعه للخطبة بهذا القصد مبني على طاعة الأمر الإلهي ولو ارتكازاً، وهذا يكفي في التعبّد بها. بل كلّ مأمورٍ به لا يحصل الإتيان به بعنوانه توصّلاً، فطاعة الأمر الإلهي بإتيان متعلّقه - ولو كان مثل البيع إذا أمر به الله تعالى- يكون تعبّداً؛ لوضوح أنّ كلّ طاعةٍ عبادةٌ.

نعم، التوصّليّات المحضة التي لا تعلّق فيها بالأوامر الإلهيّة كالمعاملات يتوقّف تحقّقها بعنوانها على طاعة الأمر الإلهي.

### المسألة التاسعة

قال في «الشرائع»: ويجب في كلّ واحدةٍ منهما: الحمد لله والصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام والوعظ وقراءة سورةٍ خفيفةٍ، وقيل: يجزي ولو كانت آيةً واحدةً ممّا يتمّ بها فائدتها.



وفي رواية سماعة: «**يحمد الله ...**»[1].

قال الشيخ الهمداني بعد قول المصنّف بوجوب الحمد: بلا خلافٍ على

---

(١) شرائع الإسلام ١: ٨٥، كتاب الصلاة، الفصل الأوّل: صلاة الجمعة، شروط الجمعة.

الظاهر، بل عن «الخلاف»[١] و«الغنية»[٢] وظاهر «كشف الحقّ» وغيره الإجماع عليه، وقد اتّفقت عليه النصوص القوليّة والفعليّة - إلى أن قال- بل الأحوط إن لم يكن أقوى كونه بلفظ (الحمد لله) - إلى أن قال- فما عن «نهاية الأحكام»[٣] من: أنّ الأقرب كفاية (الحمد للرحمن) لا يخلو من إشكالٍ[٤].

أقول: لابدّ في خطبة الجمعة أوّلاً: أن تكون خطبةً دينيّةً، وهو واضحٌ، مع انعقاد ارتكاز المتشرّعة عليه.

وثانياً: أن لا تتضمّن كلاماً محرّماً من كذبٍ أو تهمةٍ أو معونة ظالمٍ؛ إذ الخطبة عبادةٌ، وما ذكر منهي عنها، والنهي عن العبادة موجبٌ للفساد، مع أنّ بها تسقط عدالة الخطيب.

وبعد وضوح هذين الأمرين يقع الكلام في مضمون الخطبة، وهل يكفي مجرّد صدق الخطبة الدينيّة عليها بالحمل الشائع، أم لابدّ من تضمّنها لكلامٍ أو ترتيبٍ خاصٍّ شرعاً، فإن انتفى لم يمتثل الأمر بها؟

أقول: الأخبار الواردة في المقام يمكن تفسيرها على أنّها إرشادٌ إلى المضمون الديني الذي يلزم أن تشتمل الخطبة عليه، فكأنّ الإمام عليه السلام بيّن أفضل مضمونٍ لها، فهي من باب المثال على ما يجب أن تتضمّنه الخطبة، فإن تمّ هذا ارتفعت المنافاة بين الأخبار.

---

(١) أُنظر: الخلاف ١: ٦١٦، المسألة ٣٨٤.

(٢) أُنظر: الغنية: ٩١، كتاب الصلاة، الفصل العاشر.

(٣) أُنظر: نهاية الإحكام في معرفة الأحكام ٢: ٣٣، الفصل الأوّل، المطلب الأوّل، البحث السادس.

(٤) مصباح الفقيه ٢ ق٢: ٤٤٥، الركن الثالث، الفصل الأوّل: صلاة الجمعة.

كما أنّنا لو نظرنا إلى الأخبار كذلك ارتفعت المنافاة في ترتيب المضمون، فأيّ كلام بدأ به الخطيب ثمّ التالي له ثمّ الخاتمة، كان على نحو المثال.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ تجريد موثّقة سماعة الآتية عن خصوصيّة المضمون الوارد فيها وعن ترتيب ما فيها من المضامين يفيد ما مرّ، وبه يندفع ما يظهر من عدم اتّفاق الأخبار على الترتيب.

فإن لم يتمّ هذا، كانت الأخبار بين مقيِّدٍ ومقيَّدٍ أحياناً، أو متعارضةً في بعض الموارد، فتتساقط وينتهي الأمر إلى التخيير أو الاستحباب. ولا يترك الاحتياط بإتيان ما أفتى به المشهور مضموناً وترتيباً، وهكذا أصنع في صلاة الجمعة.

وأمّا الأخبار ففي أبواب صلاة الجمعة من «الوسائل» ما ينفع المقام:

الأُولى: محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن النظر بن سويد، عن يحيى الحلبي، عن بريد بن معاوية، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في خطبةٍ يوم الجمعة، وذكر خطبةً مشتملةً على حمد الله والثناء عليه والوصيّة بتقوى الله والوعظ - إلى أن قال-: **«اقرأ سورةً من القرآن، وادع ربّك، وصلِّ على النبي صلى الله عليه وآله، وادع للمؤمنين والمؤمنات، ثمّ تجلس قدر ما يمكن هنيئةً، ثمّ تقوم وتقول وذَكَر الخطبة الثانية، وهي مشتملةٌ على حمد الله والثناء عليه والوصيّة بتقوى الله والصلاة على محمّد وآله والأمر بتسمية الأئمّة عليهم السلام إلى آخرهم والدعاء بتعجيل الفرج - إلى أن قال- ويكون آخر كلامه: إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان»**[1] الآية.

الثانية: وبإسناده - أي: الشيخ- عن علي، عن أبيه، عن حمّاد، عن حريز، عن محمّد بن مسلم، قال: سألته عن الجمعة، فقال: **«أذانٌ وإقامةٌ، يخرج**



(١) وسائل الشيعة ٧: ٣٤٢، باب كيفيّة الخطبتين ...، الحديث ٩٥٢٨.

الإمام، فيصعد المنبر فيخطب، ولا يصلّ الناس ما دام الإمام على المنبر، ثـمّ يقعـد الإمام على المنبر قدر ما يقرأ: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ ثمّ يقوم، فيفتتح خطبة، ثمّ ينـزل فيصلّي بالناس، ثمّ يقرأ بهم في الركعة الأُولى بالجمعة وفي الثانية بالمنافقين»[١].

الثالثة: محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين وأحمد بن محمّد جميعاً، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة في حديثٍ قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يخطب - يعني: إمام الجمعة- وهو قائمٌ يحمد الله ويثني عليه، ثمّ يوصي بتقوى الله، ثمّ يقرأ سورةً من القرآن قصيرةً، ثمّ يجلس، ثمّ يقوم، فيحمد الله ويثني عليه ويصلّي على محمّدٍ صلى الله عليه وآله وعلى أئمّة المسلمين، ويستغفر للمؤمنين والمؤمنات، فإذا فرغ من هذا أقام المؤذّن، فصلّى بالناس ركعتين، يقرأ في الأُولى بسورة الجمعة وفي الثانية بسورة المنافقين»[٢].

الرابعة: وفي «العلل» و«عيون الأخبار» عن الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام، قال: «إنّما جعلت الخطبة يوم الجمعة لأنّ الجمعة مشهدٌ عامٌّ، فأراد أن يكون للأمير سببٌ إلى موعظتهم وترغيبهم في الطاعة وترهيبهم من المعصية وتوقيفهم على ما أراد من مصلحة دينهم ودنياهم، ويخبرهم بما ورد عليهم من الآفاق من الأهوال التي لهم فيها المضّرة والمنفعة - إلى أن قال- وإنّما جعلت خطبتين ليكون واحدةٌ للثناء على الله والتمجيد والتقديس لله عزّ وجلّ، والأُخرى للحوائج والأعذار والإنذار والدعاء ولما يريد أن يعلمهم من أمره ونهيه ما فيه الصلاح والفساد»[٣].

---

(١) وسائل الشيعة ٧: ٣١٣، باب كيفيّة صلاة الجمعة، الحديث ٩٤٤٤.

(٢) وسائل الشيعة ٧: ٣٤٢، باب كيفيّة الخطبتين ....، الحديث ٩٥٢٩.

(٣) وسائل الشيعة ٧: ٣٤٤، باب كيفيّة الخطبتين ....، الحديث ٩٥٣٣.

### تنبيهات الخطبة في الجمعة



وينبغي التنبيه على أُمورٍ:

الأوّل: أنّ الأخبار الحاكية لخطب الجمعة التي ذكرها الهمداني ضعيفة السند.

الثاني: أنّ في بعض الأخبار الصحيحة المتقدّمة قراءة سورةٍ قصيرةٍ آخر الخطبة الأُولى، وفي بعضها الاكتفاء بآيةٍ في آخر الخطبة الثانية، ولم تذكر قراءة سورةٍ كاملةٍ، ولم يذهب إليه إلّا الشاذّ النادر.

الثالث: أنّ بعض ما ذكر فيها لا خصوصيّة له: كصعود المنبر؛ لوضوح عدم كونه من شرائط الجمعة؛ إذ قد يقف على الأرض ويخطب.

الرابع: أنّ الزيادة في الخطبة على الحمد والثناء وشبه ذلك بمثل إرشاد الناس إلى ما فيه مصلحةٍ دينيّةٍ أو دنيويّةٍ غير مبطلٍ؛ عملاً بمقتضى رواية «العلل»، إلّا أنّه موقوفٌ على صحّة السند؛ إذ قد يُقال: إنّ تلك الأخبار الصحيحة التي ذكرت الحمد والصلاة والاستغفار وشبهه تنفي الزيادة بمفهوم اللقب.

ويمكن أن يرجع الإرشاد إلى المصلحة العامّة في الخطبة إلى معنى الموعظة، فيرتفع الإشكال. وذلك أنّ بيان ما يرد على الناس من المصالح والمفاسد لا يقتصر على ذكر الموضوع، بل الخطيب كما يبيّن الموضوع يبيّن للناس ما عليهم من فعلٍ أو تركٍ، فرجع الأمر إلى حكم شرعي ديني وإلى نحوٍ من الموعظة.

الخامس: أنّ موثّقة سماعة اشتملت على جملةٍ من المستحبّات القطعيّة: كلبس العمامة صيفاً وشتاءً وارتداء برد يمني أو عدني[1]، ومقتضى السياق أن

---

(١) راجع وسائل الشيعة ٧: ٣٤٤، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة، الباب ٢٤.

تكون سائر الأوامر غير الزاميّة أيضاً. هذا.

ويمكن أن يُقال: إنّ مقتضى القاعدة حمل الأوامر فيها على الوجوب إلّا ما خرج بالدليل، كما في الارتداء ببردٍ ونحوه، ويجب الباقي؛ لظهور الأمر في الوجوب، وله وجهٌ.

كما يمكن أن يُقال: إنّ المقطوع استحبابه قرينةٌ على أنّ المشكوك وجوبه أو استحبابه مستحبٌّ أيضاً لا واجبٌ؛ إذ ما هو قطعي - أعني: المستحبّات- قرينةٌ على فهم غيره، ويلزم من ذلك حمل ما هو ظاهرٌ في الوجوب على الاستحباب أو على جامع المطلوبيّة دون الحصّة الوجوبيّة. ونزيد هنا أنّ غير الموثّقة أيضاً اشتملت على ما لم يقولوا بوجوبه: كقراءة سورة المنافقين والجمعة والدعاء للمؤمنين والمؤمنات.

**بسط الكلام في المقام**

ثمّ إنّنا إن سلكنا مذهب المشهور القائل بالخصوصيّة لكلّ ما ورد في الأخبار المعتبرة ممّا يتطرّق إليه الإمام في خطبة الجمعة، لزم حينئذٍ الجمع بين مضامينها قدر الإمكان، لا سيّما بين ما ورد في صحيحة ابن مسلم وموثّقة سماعة المتقدّمتين؛ إذ هما العمدة في الباب.

وعليه فما لم يذكر في موثّقة سماعة وذكر في صحيحة ابن مسلم أو بالعكس مطلقٌ يقيّد بالمذكور في الخبر الآخر، والنتيجة هي الجمع بين مضامين الأخبار، إلّا ما قام الدليل على عدم وجوبه.

وأوّل ما ذُكر في الفتاوى وجوب الحمد.

وأُستدلّ على وجوبه بالإجماع والنصوص القوليّة والفعليّة.

أمّا الإجماع فمنقولٌ ومدركي؛ لذكر الحمد في صحيحة ابن مسلم

وموثّقة سماعة.

وأمّا النصوص الفعليّة - أعني: الخطب الواردة- فهي ضعيفةٌ ظاهراً، مع أنّها حكاية فعلٍ، وهو لا يدلّ على الوجوب، بل على أصل المشروعيّة أو الأعمّ من الوجوب والاستحباب والإباحة.

وأمّا صحيحة ابن مسلم وموثّقة سماعة فقد عرفنا حالها. نعم، هو مقتضى الاحتياط.



أمّا وجوب البدء به - أي: الحمد والثناء- فلم يرد التصريح به في الأخبار، إلّا بمثل قوله: «يقوم فيحمد الله ويثني عليه» فورد التحميد أوّلاً. ولعلّ مراد المجمعين والنصوص تعيين البدء به لو وجب أو استحبّ من باب وحدة المطلوب أو تعدّد المطلوب، بأنّ الحمد مطلوبٌ والبدء به مطلوبٌ آخر. وللتأمّل في دليل وجوبه - كالتأمّل في وجوب البدء به- وجهٌ. نعم، لو ثبت أصل وجوبه لكان الدليل على وجوب البدء به وجيهاً.

وأمّا أن يقع الحمد في بدء كلا الخطبتين وجوباً - أي: يجب إضافةً إلى وجوب البدء به في الأُولى البدء به في الثانية - فهو وإن دلّت عليه صحيحة محمّد بن مسلم وموثّقة سماعة، إلّا أنّ رواية الفضل تنافيه؛ إذ ذكر التحميد في الأُولى وأنّ الثانية للحوائج والأعذار ولما يريد الإمام بيانه من المصالح والمفاسد.

ويمكن أن تكون هذه مطلقةً وتلك مقيّدة؛ فإنّ رواية الفضل - وهي معتبرةٌ ظاهراً- لم تنف الحمد، كما أنّ اختصاص الخطبة الثانية بما ذَكَرته من باب الحكمة لا العلّة والتكليف، فلو لم يكرّس الخطبة الثانية في ذلك صحّت أيضاً.

ويمكن أن يفسّر الحمد بما يصدق عليه بالحمل الشائع أنّه حمدٌ وثناءٌ على الله تعالى، وعليه فلا يلزم التعبير بـ (الحمد لله) وإن كانت هي القدر المتيقّن في صحيحة ابن مسلم وإمكان دعوى انصراف الحمد إليها.

وفيه: أنّ الصحيحة ذكرت اشتمال الخطبة على الحمد لله والثناء عليه، وهو لا يتعيّن في هذه الصيغة.

فإن قلت: إنّ مفاد ذكر الحمد لله في الخطبة هو ذكر نفس المادّة، أي: قل: الحمد لله أو أحمد الله.

قلت: ليس مفادها مادّتها إثباتاً - أي: ظهوراً- ولا ثبوتاً. والسرّ فيه: أنّ الحمد إثباتاً معنى واقعي لا لفظي حتّى يُتعبّد بمادّة حمد يحمد، وكذا ثبوتاً؛ لأنّ اللفظ لا يدلّ على اللفظ إلّا عند قيام القرينة، وأمّا مع الإطلاق فالمراد من اللفظ هو المعنى. وقوله في موثّقة سماعة مثلاً: «يحمد الله ويثني عليه» يُراد به أن يأتي بمعنى: حمد الله، لا أنّ المراد منها لفظ (الحمد لله) بل المعنى.

وقد يُقال: إنّ لفظ الجلالة هو الدالّ على الذات، وسائر الألفاظ التي تطلق عليه من الأسماء الحسنى دالّةٌ على حيثيّة دون أُخرى، كما في العليم الدالّ عليه تعالى من حيثيّة العلم، فيتعيّن أن يُقال الحمد لله، ولا يكتفى بنسبة الحمد إلى الأسماء الحسنى، كما أشكل فيما مرّ على الاكتفاء بقوله: (الحمد للرحمن).

أقول: لعلّ الاقتصار في الدلالة على الذات بلفظ الجلالة غير تامٍّ؛ فالإله وواجب الوجود قد تدلّان كذلك.

مع أنّ الأسماء الحسنى وإن دَلّت على حيثيّاتٍ مختلفةٍ، إلّا أنّه قد يقصد بها الذات وتُلحظ الصفة فانيةً في الذات، فقولك: يا كريم بمنزلة قولك: يا الله.

وقد يتوهّم: أنّه بناءً عليه يكون الحمد والثناء بمعنىً واحدٍ، والأصل أنّ لكلّ منهما معنىً؛ بدلالة ذكرهما معاً.

وفيه: أوّلاً: أنّه سيأتي أنّ الحمد غير الثناء في الجملة.

وثانياً: أنّ ذكرهما معاً لا يستلزم تعدّد المعنى؛ إذ قد يكون العطف تفسيريّاً، لا سيّما مع انعقاد الارتكاز المتشرّعي على أنّ الحمد من مصاديق الثناء.

وثالثاً: أنّ ذلك قد يكون من قبيل ذكر الفقير والمسكين، فإن اجتمعا افترقا وإن افترقا اجتمعا. وافتراقهما مفهوماً يكفي وإن اجتمعا مصداقاً، فالحمد غير الثناء بالحمل الأوّلي، وقد يصدق بالحمل الشائع على فردٍ واحدٍ.

والمشهور أنّ الحمد هو الشكر، وهو إظهار الامتنان والتفضّل بقضاء الحاجة ونحو ذلك. وذكر أهل اللغة في الفرق بينهما وجوهاً.

وليُعلم: أنّ بعض الألفاظ غير تابعةٍ لاستعمال زمن الجاهليّة لها، بل لها معنى ما أفاده القرآن، و(الحمد لله) منها، فهو كتعبير الإنجيل: العظمة لله، المجد لله، فورد في القرآن الكريم بالمعنى الذي نعبّر به عن درجة العظمة لله، فقيل: الحمد لله. وما جرى عليه المفسّرون من تبعيّة الألفاظ لما كان عليه العصر الجاهلي أو صدر الإسلام لا يجري في ما ذكر.

وقد يُقال: إنّ النسبة بين الحمد والشكر العموم من وجه أو العموم المطلق.



وقد يفرّق بين الحمد والشكر في الحمل الأوّلي بأنّ الحمد ثبوتي واقعي، والشكر إثباتي بياني، وهو عنوان انتزاعي ممّا يفعله الإنسان أو يقوله عند الامتنان، كأن يشير بالركوع أو يمدحه بلسانه، وأمّا العظمة الإلهيّة فهي

حقيقةٌ ثابتةٌ أُشير إليها بلفظٍ أم لم يُشر.

وبتقريبٍ آخر: إنّ منشأ الشكر النفس، والحمد واقعٌ لا ربط له بحالات النفس. نعم، قد تؤثّر العظمة في النفس فتخشع وتخضع، إلّا أنّ الأساس والمنشأ هو الحقيقة الخارجيّة، والشكر يدور مدار الشاكر.

وأمّا ما قيل من كفاية آيةٍ متكاملة المعنى في آخر الخطبة الثانية فلعلّ دليله ما في ذيل صحيحة ابن مسلم، مع أنّ الصحيحة ذكرت الآية ولم تتجاوز إلى غيرها.

والكلام فيها في تجريد الخصوصيّة أو عدمه كما مرّ في غيرها. بل يزيد هنا أنّ التقيّة في هذا الذيل - أعني: قراءة الآية- محتملةٌ؛ لما نقل من أنّ عمر بن عبد العزيز لما رفع السبّ الذي سنّه معاوية عن عليعليه السلام أمر أن يقرأ في آخر الخطبة بدلاً عن السبّ قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ**﴾[1] إشارةً إلى أنّ سبّ أمير المؤمنينعليه السلام من الفحشاء والمنكر والبغي، هذا إن كانت رواية محمد بن مسلم متأخرةً عن الالتزام بقراءة هذه الآية، فتكون محمولةً على التقيّة؛ باعتبار أنّ قراءتها كان مشهوراً. أمّا لو كانت على غير ذلك، كما لو كانت في أوائل حياة الإمام الصادقعليه السلام، فلا تحمل على التقيّة. أضف إلى ذلك أنّ لسان الرواية مسوقٌ لبيان تعيّن نفس الآية لا كلّ آيةٍ، وهو يقوّي احتمال التقيّة.

ويدلّ على الفصل بين الخطبتين الأخبار، وعليه الفتوى. ومن حكمته أن يتميّز للناظر أنّهما خطبتان، ومعه يصدق التعدّد. وحيث إنّ الخطبة من جنس الكلام، فالفصل بينهما بالسكوت، كما ورد الفصل بالجلوس، والأخبار

---

(١) سورة النحل، الآية: ٩٠.

به مستفيضةٌ، فهو مطلوبٌ.

وقد ينقض فيما لو تعذّر على الإمام القيام في الخطبة، فخطب جالساً، فجلوسه بين الخطبتين تحصيلٌ للحاصل. وكذا فيما لو كان قائماً في خطبته وجلس أثناء الخطبة لعارض، ولم يقطع خطبته، وعليه فالأصل في الموردين هو السكوت للفصل بينهما؛ لأنّه من جنس الكلام كما مرّ. ونظيره تعدّد صبّ الماء في التطهير؛ إذ يقع الفصل بقطع الصبّ، وكذا في الفصل بين الحيضتين بعدم الدم، فعدم نفس ذلك الجنس من شيءٍ هو الأصل في الفصل، فالفصل بالجلوس بين الخطبتين احتياطٌ أو مستحبٌّ أو كمثالٍ للفصل. ومع ذلك فالاحتياط وجوباً بالجلوس بينهما - لاستفاضة الأمر به في الأخبار- لا يترك، وعليه السيرة وإن كانت لا لسان لها، فلا تثبت الوجوب.

ثمّ يجلس يسيراً، ولا يطيل فيه؛ إذ الأخبار أمرت بذلك، وهو المعهود في ارتكاز المتشرّعة، ولعلّ ذلك من باب حفظ الموالاة، فإذا طالت الجلسة وقع الفصل واختلّت الموالاة بين الخطبتين. والذي يستدلّ به على وجوب الموالاة أُمورٌ:

الأوّل: لزوم تفويت وقت الصلاة بالإخلال بها؛ إذ طول الجلوس قد يعرّض الإمام لمعصية فوات وقت الصلاة عند ضيق الوقت.

الثاني: أنّ للخطبتين هيئةً اتّصاليّةً في ارتكاز المتشرّعة - ولعلّ هذا هو العمدة- فلابدّ أن لا تنعدم هذه الهيئة بطول الجلوس.

الثالثة: أنّه بناء على كون الخطبتين بدلاً عن الركعتين لابدّ من حفظ الموالاة بينهما كالصلاة. 

الرابع: أنّ صريح الأخبار صريحةٌ في جلوسه بمقدار ما يقرأ ﴿قُلْ هُوَ

اللهُ أَحَدٌ﴾ أو جلوسه هنيئةً.

وأمّا من حيث مقداره فلابدّ من حصول مسمّى الجلوس والفصل بين الخطبتين.

ثمّ إنّه قد يتكلّم بعضهم بكلامٍ له خصوصيّةٌ، ولا يحتاج إلى فصلٍ في صدق التعدّد، كما لو أنشد مقطوعةً من الشعر ثمّ أنشد ثانيةً يختلف وزنها وقافيتها عن الأُولى، فهما مقطوعتان أو قصيدتان فصل بينهما بسكوتٍ أو غيره أم لم يفصل. وكذا لو قرأ سورةً من القرآن ثمّ سورةً ثانيةً، فقرأ سورتين، ولا يحتاج تصحيح نسبة تعدّد السور معه إلى فصلٍ آخر.

وربما أتى بكلامٍ من بابٍ واحدٍ لا يتميّز في نفسه ولا يتعدّد عرفاً، وربما قصد المتكلّم منه التعدّد، فهل يصحّح قصده تعدّد الكلام أم لا؟

فإن لم يكن القصد نافعاً، وكانت وحدة موضوع الكلام أو المحور الذي يدور عليه هو المناط في تعدّد الكلام وعدمه، أشكل تصحيح الفصل بين الخطبتين بمجرّد قصد الخطيب أنّ كذا يمثل الخطبة الأُولى وكذا الخطبة الثانية؛ إذ محور الخطبتين خطابٌ ديني، فيتوقّف تصحيح الفصل على مثل السكوت والجلوس.

**المسألة العاشرة**

لا إشكال في وجوب تقدّم الخطبة على الصلاة سنّةً وسيرةً وإجماعاً. وبناء على وجوب المقدّمة وضعاً وأنّها مقدّمة واجبٍ، فهي شرطٌ للصلاة، كما أنّ خطبة صلاة العيد شرطٌ متأخر لصحّتها - والشروط عناوينٌ ذهنيّةٌ لا عللٌ تكوينيّةٌ ليكون تقدّمها محالاً- والكلام في شرطيّته واقعاً وعدمه، فلو أخلّ به ولو نسياناً وسهواً بطلت الصلاة والخطبة، وإلّا لم تبطل الصلاة إذا

سهى عنه.

وما مرّ يبتني على دليل الشرطيّة: فإن كان إطلاقات الأخبار، فظاهرها أنّه شرطٌ واقعيٌّ؛ لأنّ قضيّته الإطلاق. وإن كان الدليل اللبّي، فيُؤخذ بالقدر المتيقّن منه، وهو حالة الذكر، فيكون الإخلال غير العمدي غير مضرٍّ.

وحيث إنّ كلا الأمرين ثابتان في المقام من إطلاقات الأخبار والإجماع والسيرة وارتكاز المتشرّعة، كانت الأدلّة اللفظيّة هي المقدّمة، وعليها المدار، بل صار الدليل اللبّي مدركيّاً. وعليه فتقدّم الخطبة على الصلاة شرطٌ واقعي.

وهكذا الكلام في تفاصيل الخطبتين إن قلنا بلزوم مراعاة التفاصيل المذكورة في الأخبار بترتيبها. فإن تمّت دلالة الأخبار عليه كان الوجوب واقعيّاً.



## فـرع

ومنه يتفرّع: أنّه لو نسي الخطبة وصلّى ثمّ خطب وتذكّر، صحّت صلاته وخطبته؛ بناءً على أنّ الشرط غير واقعي، وتقدّم الركعتين غير مانعٍ عن صحّة الخطبة إلّا في صورةٍ واحدةٍ، وهي أن يكون قصده تقييديّاً، أي: أن يقصد تقييد الخطبتين بالتأخّر عن الصلاة بشرط لا عن الزيادة، فتبطل الصلاة؛ لفقد شرطها من الخطبتين، كما تبطل الخطبتان، ولعلّه للتشريع المحرّم.

ونظيره صوم شهر رمضان، فقد يغفل عن نيّة الصوم ثمّ يجدّدها عند التذكّر قبل الزوال، ويصحّ صومه، أو يصل إلى وطنه أو محلّ إقامته الشرعيّة قبل الزوال، فينوي الصوم. إلّا أنّه لو نوى الإفطار - أي: كان عازماً عليه قبل بلوغه المحلّ وقصد أن يفطر بشرط لا عن الزيادة- فإن وصل الوطن ونوى صوم ذلك اليوم، كان يومه مركّباً من إفطار حقيقةً وصومٍ، ومثل هذا

الإفطار المشروط بأن لا يكون صوماً يصعب تنزيله منزلة الصوم.

وفي المقام لو أتى بالخطبة بعد الصلاة بشرط أن لا تكون قبل الصلاة - أي: خطبة مقيّدة بأن لا تكون بعدها الركعتين، بل مقيّدة بتقدّم الركعتين- فالشرط شرعاً مفقودٌ، فتبطل الخطبة، فعليه إن بقي الوقت أن يخطب ثمّ يصلّي.

وهذا بخلاف ما لو كان قصده الخروج عن تكليفه الواقعي، لكنه توهّم أنّ الواقع كذلك، فهو غلطٌ في الاعتقاد لا يضرّ بخطبته.

## المسألة الحادية عشر

هل الكلام بغير الخطبة في أثنائها أو بين الخطبتين أو بعدهما غير جائزٍ تكليفاً أم مانع وضعاً؟

ولم يتعرّض لهذه المسألة في «الشرائع»، والأصل الأوّلي فيها الجواز وعدم المانعيّة، لكن قد يُستدلّ على المانعيّة أو الحرمة التكليفيّة بأُمور:

الأوّل: أن الخطبتين بمنزلة الركعتين، ولوحدة الحكم بين المنزّل والمنزّل عليه لا يجوز الكلام ولا يصحّ أثناء الخطبة ولا بين الخطبتين.

وفيه: أنّه قد تقدّم أنّ أصل التنزيل بمعنى ثبوت الأحكام غير ثابتٍ، وعلى فرض ثبوته يجري في بعض الأحكام أو في القدر المتيقّن، وعند الشكّ في كون هذا منها يجري الأصل المؤمّن.

الثاني: أنّ الكلام الخارج عن الخطبة يمنع الموالاة عند العرف والمتشرّعة، ولعلّ مقدار الكلام قلّةً وكثرةً في قطعه للموالاة يختلف إن كان في أثناء الخطبة عمّا لو كان بين الخطبتين، فربّ مقدارٍ منه بين الخطبتين لا يمنع من تحقّق الموالاة، وهذا المقدار لو كان أثناء الخطبة لقطع الموالاة، وعلى كلّ حال فالمدار على تحقّق الموالاة وعدمه.

الثالث: أن يُتمسّك بما ورد في صحيحة معاوية بن وهب على ما رواه في «الوسائل» عن محمّد بن الحسن باسناده، عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن معاوية بن وهب، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**إنّ أوّل مَن خطب وهو جالسٌ معاوية، واستأذن الناس في ذلك من وجعٍ كان بركبتيه، وكان يخطب خطبةً وهو جالسٌ، وخطبةً وهو قائمٌ، يجلس بينهما**». ثمّ قال: «**الخطبة وهو قائمٌ خطبتان، يجلس بينهما جلسةً لا يتكلّم فيها، قدر ما يكون فصل ما بين الخطبتين**»[1].

وتقريب الاستدلال: أنّ قوله عليه السلام: «**لا يتكلّم**» - نفياً كان أو نهياً- إلزامٌ بعدم الكلام؛ لدلالة الجملة الخبريّة على الإلزام أيضاً، والنهي عن الكلام بين الخطبتين يستلزم النهي عنه أثناء الخطبة بالأولويّة، ومنه يتبيّن دلالة الرواية على الحرمة.

ويمكن التأمّل فيما ذكر بوجوهٍ:

الأوّل: أنّه يُحتمل - كأُطروحةٍ- أنّ قوله: «**يجلس بينهما لا يتكلّم**» بمعنى: أنّه يقطع الخطبة ولا يتكلّم، فلا يخطب وهو جالسٌ.

وفيه: أنّ هذا الاحتمال غير وافٍ بالغرض؛ إذ ظاهره مطلق الكلام.

الثاني: أنّ النفي في الجملة الخبريّة يفيد الإنشاء والنهي فيما إذا كانت مستقلّة، كما لو سأل عن أمرٍ فأجابه: يغتسل مثلاً، بخلاف ما لو كان النفي وصفاً أو حالاً وشبه ذلك ممّا لا استقلال له؛ إذ لا يفيد المعنى الإنشائي، فلا نهي فيها؛ إذ لم يثبت إفادة الجملة الخبريّة ذلك. وفي المقام يُلاحظ أنّ عدم الكلام وقع فيها وصفاً لجلسته.



(١) وسائل الشيعة ٧: ٣٣٤، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ١٦، الحديث ٩٥١١.

وقد يُستدلّ بمجموع قوله: «**يجلس جلسة لا يتكلّم فيها**»؛ إذ الجلوس المطلوب منه مقيّدٌ بعدم الكلام، وامتثال المقيّد لابدّ أن يكون بقيده.

إلّا أن يُقال: إنّ هذا مبني على تعدّد المطلوب ووحدته: فإن فهمنا منه أنّه مطلوبٌ واحدٌ مقيّدٌ صحّ، وإلّا كان كلّ واحدٍ منهما مستقلاً، مع انعقاد الارتكاز المتشرّعي على أنّه مطلوبٌ متعدّدٌ، فلا يكون عدم الكلام قيداً للجلوس.

الثالث: أنّه يمكن أن نستفيد فيما إذا قارنّا بين الصلاة والخطبة عدم قيام ارتكاز المتشرّعة والسيرة على الالتزام بترك الكلام ولو بمثل الحرف والحرفين أثناء الخطبة أو بين الخطبتين، وهذا بخلاف الصلاة؛ إذ الحرف المفهم والحرفان يضرّان بها، فليس التعبّد والاحتياط والأهمّيّة الشرعيّة على نسقٍ واحدٍ في الخطبة والصلاة. ولعلّ الوجه فيه: أنّ ترك الكلام في الصلاة إلزامي، وترك الكلام في الخطبة أو بين الخطبتين استحبابي أو لكراهة الكلام حالها أو من باب الأدب.

الرابع: أنّ المشهور لم يقل بمانعيّة الكلام بين الخطبتين على الظاهر، بل قد أعرض عنه الأصحاب، فيسقط الظهور في المانعيّة.

لكن الإشكال في الكبرى؛ إذ لعلّ إعراض المشهور لا يسقط الظهور.

وقد يُدّعى قيام السيرة على عدم تحرّز خطباء الجمعة عن الكلام بين الخطبتين، وهي سيرةٌ مستمرّةٌ منذ عهد المعصومين عليهم السلام ولا زالت، مع كثرة إقامة الجمعة عند غيرنا وعندنا أيضاً، وهو يدلّ على جوازه. أضف إلى ذلك عدم نهي المعصومين عليهم السلام عنه، فيكون تقريراً منهم عليهم السلام بجوازه.

لكن إثبات قيام السيرة على عدم تحرّز الخطباء لا يمكن إثباته.

ثمّ إن قلنا بعدم وجوب الجلوس بين الخطبتين وإن كان ظاهر الخبر الوجوب، فقد يُقال: إنّه مثالٌ للفصل بين الخطبتين، إلّا الكلام في الوصف

والقيد، أي: عدم الكلام، فينبغي أن يكون من المستحبّ أيضاً.

إلّا أن يُقال: إنّه لا ملازمة بينهما؛ لأنّه من باب تعدّد المطلوب، فالسكوت مطلوبٌ برأسه.

**المسألة الثانية عشر**

قال المحقّق: ويجب أن يكون الخطيب قائماً وقت إيراده مع القدرة[١].

وأفاد المحقّق الهمداني قدّس سرّه في شرحه ما يلي: إجماعاً كما عن غير واحدٍ نقله، ويدلّ عليه النصوص المستفيضة الواردة في كيفيّة الخطبتين، وأنّه يجلس بينهما جلسةً خفيفةً قدر ما يقرأ ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ ونحوه، ثمّ يقوم فيأتي بالثانية؛ فإنّها تدلّ على أنّ وظيفتهما الإتيان بهما قائماً. وأظهر منهما دلالةً عليه قول الصادق عليه السلام في موثّقة سماعة: «**يخطب وهو قائمٌ ... ثمّ يجلس، ثمّ يقوم، فيحمد الله...**»[٢] بناءً على كون «**يخطب**» بالرفع كلاماً مستأنفاً كما يعطيه سوق الخبر، لا معطوفاً على سابقه، وإلّا لكان ظاهره الاستحباب[٣].

أقول: المراد أنّ قوله عليه السلام: «**يخطب وهو قائمٌ**» يحتمل العطف على ما سبقه من قوله عليه السلام: «**ينبغي للإمام الذي يخطب يوم الجمعة أن يلبس عمامةً في الصيف والشتاء، ويتردّى ببردٍ يمنيّةٍ أو عدني**». فإن كان معطوفاً فبوحدة السياق يكون ظاهراً في الاستحباب. وإن كان مقطوعاً عمّا قبله وكان جملةً مستأنفةً فظاهرها الوجوب، مع أنّ صاحب «الوسائل» قطع الصدر هذا عن



---

(١) شرائع الإسلام ١: ٨٥، كتاب الصلاة، الركن الثالث، الفصل الأوّل: صلاة الجمعة، شروط الجمعة.

(٢) مرت الإشارة إليها آنفاً، فراجع.

(٣) مصباح الفقيه ٢ ق٢: ٤٤٨، الركن الثالث، الفصل الأوّل: صلاة الجمعة.

باقي الحديث[١].

وأضاف قدس سره: خبر أبي بصير أنّه سُئل عن الجمعة، كيف يخطب الإمام؟ قال: «**يخطب قائماً؛ إنّ الله يقول: ﴿وَتَرَكُوكَ قَائِماً﴾**»[٢]. وصحيحة معاوية بن وهب قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**إنّ أوّل مَن خطب وهو جالسٌ معاوية، واستأذن الناس في ذلك من وجعٍ كان بركبتيه، وكان يخطب خطبةً وهو جالسٌ وخطبةً وهو قائمٌ، يجلس بينهما. ثمّ قال: الخطبة وهو قائمٌ خطبتان يجلس بينهما جلسةً لا يتكلّم فيها قدر ما يكون فصل ما بين الخطبتين**»[٣][٤].

أقول: ما ذكره من اختلاف وحدة السياق في قوله: «**يخطب**» في موثّقة سماعة - بناءً على كونه مستأنفاً أو معطوفاً على ما سبقه - ليس بتامٍّ؛ فوحدة السياق محفوظةٌ على التقديرين بمعنىً واحدٍ. والوجه فيه: أنّ جملة من الأوامر في الموثّقة استحبابيّة قطعاً، وجملة منها محتملة الوجوب، فيحمل ما هو محتمل الوجوب على ما هو معلوم الاستحباب، أو لا أقلّ من سقوط ظهوره في الوجوب، فلا دلالة فيه على الوجوب.

وأمّا حديث أبي بصير فغير معتبرٍ سنداً.

ولعلّ الإمام في معتبرة معاوية بن وهب اعترض على معاوية إذ ترك القيام، وحذّر شيعته أن يفعلوا ذلك؛ فإنّ «**الخطبة وهو قائمٌ خطبتان**»، وهو بمثابة الدليل على الوجوب.

---

(١) كما صنع في الباب ٢٤ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ٩٥٢٦.

(٢) سورة الجمعة، الآية: ١١.

(٣) تقدّمت الإشارة إليها وإلى غيرها آنفاً.

(٤) مصباح الفقيه ٢ ق٢: ٤٤٨. الركن الثالث، الفصل الأوّل: صلاة الجمعة.

وله الحمد أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً، وصلّى الله
على أشرف خلقه سيّدنا محمّد وآله الطيّبين
الطاهرين، واللعن الدائم على أعدائهم إلى قيا
يو الدين.

## فهرس المصادر



القرآن الكريم.

١. ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمّد الجرري، جامع الأصول في أحاديث الرسول، بيروت، مكتبة الحلواني، ١٣٨٩، هـ ق.

٢. ابن حنبل، الإمام أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، بيروت، دار صادر.

٣. ابن طاووس، السيّد جمال الدين أبو الفضائل أحمد بن موسى، بيان المقالة الفاطميّة في نقض الرسالة العثمانيّة، قم، مؤسّسة آل البيتعليهم السلام لأحياء التراث، ١٤١١هـ ق.

٤. ابن عربي، الشيخ الأكبر محي الدين بن علي بن محمّد الطائي الحاتمي، الفتوحات المكّيّة في معرفة الأسرار المالكيّة والملكيّة، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٥. ابن قدامة، شيخ الإسلام موفّق الدين أبو محمّد عبد الله بن أحمد بن محمّد، المغني، بيروت، دار الكتاب العربي، للنشر والتوزيع.

٦. ابن ماجة، الحافظ أبو عبد الله محمّد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٧. الإحسائي، الشيخ محمّد بن علي بن إبراهيم المعروف بابن أبي جمهور، عوالي اللئالي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة، قم، انتشارات سيّد الشهداءعليه السلام، ١٤٠٥ هـ ق.

٨. الأصفهاني، الراغب حسين بن محمّد، مفردات ألفاظ القرآن، قم، مؤسّسة مطبوعاتي اسماعيليان.

٩. الأصفهاني، الشيخ محمّد تقي، هداية المسترشدين، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

١٠. الآلوسي، أبو الثناء سيّد محمود شهاب الدين، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٥هـ ق.

١١. الأنصاري، الشيخ مرتضى بن محمّد أمين، مطارح الأنظار، تقرير الميرزا أبو القاسم بن محمّد علي النوري الكلانتري، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٨ هـ ق.

١٢. بحر العلوم، محمّد بن محمّد تقي، بلغة الفقيه، طهران، منشورات مكتبة الصادق، ١٤٠٣هـ ق.

١٣. البحراني، السيّد هاشم، البرهان في تفسير القرآن، طهران، بنياد بعثت، ١٤١٦هـ ق.

١٤. البرقي، أحمد بن محمّد بن خالد، المحاسن، قم، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٧١ هـ ق.

١٥. البروجردي، السيّد حسين الطباطبائي، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، تقرير آية الله الشيخ حسين علي المنتظري، قم، مكتب آية الله المنتظري، ١٤١٦هـ ق.

١٦. البيهقي، الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكُبرى، بيروت، دار الفكر.

١٧. الجرجاني، السيّد الشريف علي بن محمّد، شرح المواقف للقاضي عضد

الدين الإيجي، مصر، مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ ق.

١٨. الجنابذي، الحاجّ سلطان محمّد الملقّب بسلطان علي شاه، تفسير بيان السعادة، في مقامات العبادة، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠٨هـ ق.

١٩. الحرّ العاملي، الشيخ محمّد بن حسن بن علي، تفصيل وسائل الشيعة على تحصيل مسائل الشريعة، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٩هـ ق.

٢٠. الحلبي، ابن زهرة حمزة بن علي الحسيني، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، قم، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٧هـ ق.

٢١. الحلبي، أبو الصلاح تقي الدين بن نجم الدين، الكافي في الفقه، أصفهان، ١٤٠٣هـ ق.

٢٢. الحلّي، ابن إدريس محمّد بن منصور بن أحمد، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٠ هـ ق.

٢٣. الحلّي، العلاّمة حسن بن يوسف بن مطهّر الأسدي، تذكرة الفقهاء، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٤هـ ق.

٢٤. الحلّي، العلاّمة حسن بن يوسف بن مطهّر الأسدي، قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٣هـ ق.

٢٥. الحلّي، العلاّمة حسن بن يوسف بن مطهّر الأسدي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، مشهد، مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٤١٢هـ ق.

٢٦. الحلّي، العلاّمة حسن بن يوسف بن مطهّر الأسدي، نهاية الإحكام في معرفة الأحكام، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

٢٧. الحلّي، المحقق نجم الدين جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، قم، مؤسّسة اسماعيليان، ١٤٠٨ هـ ق.

٢٨. الحلّي، المحقّق نجم الدين جعفر بن حسن، المعتبر في شرح المختصر، قم، مؤسّسة سيّد الشهداء عليه السلام، ١٤٠٧ هـ ق.

٢٩. الحلّي، جمال الدين أحمد بن محمّد الأسدي، المهذّب البارع في شرح المختصر النافع، قم، مكتب النشر الإسلامي، ١٤٠٧ هـ ق.

٣٠. الحميري، عبد الله بن جعفر القمّي، قرب الإسناد، طهران، مكتبة نينوى الحديثة.

٣١. الحويزي، عبد علي بن جمعة العروسي، تفسير نور الثقلين، قم، انتشارات اسماعيليان، ١٤١٥ هـ ق.

٣٢. خطبة الجمعة (٣)، بتاريخ ٣ المحرّم الحرام ١٤١٩ هـ ق.

٣٣. الخوئي، السيد أبو القاسم الموسوي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقرير الميرزا علي التبريزي الغروي، قم، دار الهادي للمطبوعات، ١٤١٠هـ ق.

٣٤. الخوئي، السيّد أبو القاسم الموسوي، مستند العروة الوثقى، تقرير الشيخ مرتضى البروجردي، قم، منشورات مدرسة دار العلم، ١٣٦٨هـ ش.

٣٥. الخوئي، السيّد ابو القاسم الموسوي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، ١٤١٣ هـ ق.

٣٦. الخوئي، السيّد أبو القاسم الموسوي، منهاج الصالحين، قم، نشر مدينة العلم، ١٤١٣هـ ق.

٣٧. الديلمي، الحسن بن أبي الحسن، أعلام الدين في صفات المؤمنين، قم،

مؤسّسة آل البيتعليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٨هـ ق.

٣٨. الديلمي، حمزة بن عبد العزيز سلاّر (قاضي حلب)، المراسم العلويّة والأحكام النبويّة في الفقه الإمامي، قم، منشورات الحرمين، ١٤٠٤هـ ق.

٣٩. السيوطي، جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر، الدّر المنثور في تفسير المأثور، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ ق.

٤٠. الشافعي، الإمام أبو عبد الله محمّد بن إدريس، كتاب الأمّ، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٣، هـ ق.

٤١. صدر المتألّهين، محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، قم، انتشارات بيدار، ١٣٦٦ هـ ش.

٤٢. الصدر، السيّد إسماعيل بن حيدر بن إسماعيل، اللمعة في حكم صلاة الجمعة، تقرير السيّد الشهيد محمّد بن محمّد صادق الصدر، قم، مؤسّسة المنتظر، لإحياء تراث آل الصدر، ١٤٣٢هـ ق.

٤٣. الصدر، السيّد الشهيد محمّد باقر، اقتصادنا، قم، مكتب الإعلام الإسلامي ١٤١٧هـ ق.

٤٤. الصدر، السيّد الشهيد محمّد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى، النجف الأشرف، مطبعة الآداب، ١٣٩١ هـ ق.

٤٥. الصدر، السيّد الشهيد محمّد باقر، بحوث في علم الأصول، تقرير السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي، قم، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم، ١٤١٧هـ ق.

٤٦. الصدر، السيّد الشهيد محمّد باقر، دروس في علم الأصول (الحلقة

الثالثة)، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٤٠٦ هـ ق.

٤٧. الصدر، السيّد الشهيد محمّد بن محمّد صادق، ما وراء الفقه، بيروت، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ ق.

٤٨. الصدر، السيّد الشهيد محمّد بن محمّد صادق، منهج الأصول، بيروت، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٣ هـ ق.

٤٩. الصدر، السيّد الشهيد محمّد بن محمّد صادق، منهج الصالحين، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١ م.

٥٠. الصدوق، الشيخ محمّد بن بابويه القمّي، معاني الأخبار، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٣٦١ هـ ش.

٥١. الصدوق، الشيخ محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، علل الشرائع، قم، انتشارات مكتبة الداوري، ١٣٨٦، هـ ق.

٥٢. الصدوق، الشيخ محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، عيون أخبار الرضا عليه السلام، طهران، انتشارات جهان، ١٣٧٨هـ ق.

٥٣. الصدوق، الشيخ محمّد بن علي بن بابويه القمّي، إكمال الدين وإتمام النعمة، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٣٩٥هـ ق.

٥٤. الصدوق، الشيخ محمّد بن علي بن بابويه القمّي، الأمالي، طهران، انتشارات كتابخانه إسلامية، ١٣٦٢هـ ش.

٥٥. الصدوق، الشيخ محمّد بن علي بن بابويه القمّي، الخصال، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٣ هـ ق.

٥٦. الصدوق، الشيخ محمّد بن علي بن بابويه القمّي، ثواب الأعمال، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٣٦٤، هـ ش.

٥٧. الصدوق، الشيخ محمّد بن علي بن بابويه القمّي، فضائل الشيعة، طهران، انتشارات أعلمي.
٥٨. الصدوق، الشيخ محمّد بن علي بن بابويه القمّي، كتاب من لا يحضره الفقيه، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٣ هـ ق.
٥٩. الصفّار، محمّد بن حسن بن فروخ، بصائر الدرجات في فضائل آل محمّد صلى الله عليه وآله، قم، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ ق.
٦٠. الطباطبائي، السيّد محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩٤هـ ق.
٦١. الطبراني، الحافظ أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ ق.
٦٢. الطبراني، الحافظ أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، القاهرة، مكتبة ابن تيميّة.
٦٣. الطبرسي، أبو منصور أحمد بن علي، الاحتجاج، مشهد، نشر مرتضى، ١٤٠٣هـ ق.
٦٤. الطبرسي، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١٥هـ ق.
٦٥. الطبرسي، أمين الإسلام الفضل بن الحسن، إعلام الورى بأعلام الهدى، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٩٠هـ ق.
٦٦. الطريحي، المحدّث الشيخ فخر الدين، مجمع البحرين، طهران، المكتبة المرتضويّة، لإحياء الآثار الجعفريّة، ١٣٧٥ هـ ش.
٦٧. الطوسي، الشيخ أبو جعفر بن الحسن، اختيار معرفة الرجال المعروف

برجال الكشّي، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٤ هـ ق.

٦٨. الطوسي، الشيخ أبو جعفر بن الحسن، رجال الطوسي، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٥هـ ق.

٦٩. الطوسي، الشيخ أبو جعفر محمّد بن الحسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٩٠هـ ق.

٧٠. الطوسي، الشيخ أبو جعفر محمّد بن الحسن، الخلاف، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧، هـ ق.

٧١. الطوسي، الشيخ أبو جعفر محمّد بن الحسن، الفهرست، قم، مؤسّسة نشر الفقاهة، ١٤١٧هـ ق.

٧٢. الطوسي، الشيخ أبو جعفر محمّد بن الحسن، المبسوط في فقه الإماميّة، طهران، المكتبة المرتضويّة لإحياء الآثار الجعفريّة، ١٣٨٧ هـ ق.

٧٣. الطوسي، الشيخ أبو جعفر محمّد بن الحسن، تهذيب الأحكام، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٤٠٧هـ ق.

٧٤. الطوسي، الشيخ أبو جعفر محمّد بن الحسن، كتاب الغيبة، قم، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، ١٤١١هـ ق.

٧٥. الطوسي، الشيخ أبو جعفر محمّد بن الحسن، مصباح المتهجّد وسلاح المتعبّد، بيروت مؤسّسة فقه الشيعة، ١٤١١هـ ق.

٧٦. العاملي، الشهيد الأوّل محمّد بن مكّي، البيان، قم، انتشارات محقّق، ١٤١٢هـ ق.

٧٧. العاملي، الشهيد الأوّل محمّد بن مكّي، الدروس الشرعيّة في فقه

الإماميّة، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٧هـ.ق.
٧٨. العاملي، الشهيد الأوّل محمّد بن مكّي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، قم، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث.
٧٩. العاملي، الشهيد الثاني زيد الدين بن علي بن أحمد، الرعاية لحال البداية، في علم الدراية، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٣ هـ.ق.
٨٠. العاملي، الشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد، الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة، قم، كتابفروشي داوري، ١٤١٠هـ.ق.
٨١. العاملي، الشهيد الثاني، زيد الدين بن علي بن أحمد، رسائل الشهيد الثاني، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢١هـ.ق.
٨٢. العاملي، محمّد بن علي الموسوي، مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام، بيروت، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١١هـ.ق.
٨٣. الفاضل الهندي، محمّد بن حسن بن محمّد الأصفهاني، كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام، قم، مكتب النشر الإسلامي، ١٤١٦هـ.ق.
٨٤. الفيض الكاشاني، المحدّث محمّد بن مرتضى المدعوّ بمحسن، الأصول الأصلية المستفادة من الكتاب والسنّة، طهران، سازمان جاب دانشكاه، ١٣٤٩هـ.ش.
٨٥. القمّي، الشيخ أبو القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه، كامل الزيارات النجف الأشرف، المكتبة المرتضويّة، ١٣٩٨ هـ.ق.
٨٦. القندوزي، الشيخ سليمان بن إبراهيم الحنفي، ينابيع المودّة لذوي

القربى، قم، دار الأسوة للطباعة والنشر، ١٤١٦ هـ ق.

٨٧. الكليني، الشيخ أبو جعفر محمّد بن يعقوب الرازي، الكافي، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٤٠٧ هـ ق.

٨٨. المامقاني، عبد الله، تنقيح المقال في علم الرجال، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤٣٠ هـ ق.

٨٩. المجلسي، المولى محمّد باقر بن محمّد تقي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، بيروت، مؤسّسة الوفاء، ١٤٠٤هـ ق.

٩٠. المعلوف، الأب لويس الراهب اليسوعي، المنجد في اللغة والأعلام، بيروت، مطبعة الآباء اليسوعيّين، ١٩٠٨م.

٩١. النعماني، الشيخ ابن أبي زينب محمّد بن إبراهيم، كتاب الغيبة، طهران، مكتبة الصدوق، ١٣٩٧هـ ق.

٩٢. النوري، المحدّث الميرزا حسين، مستدرك الوسائل، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٨ هـ ق.

٩٣. النيسابوري، الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجّاج بن مسلم القشيري، صحيح مسلم، بيروت، دار الفكر.

٩٤. الهمداني، الآقا محمّد رضا بن محمّد هادي، مصباح الفقيه، قم، منشورات مكتبة الصدر.

# فهرس الكتاب





## المقام الأول

## حول حكم صلاة الجمعة الأولي مع قطع النظر عن الشروط

## المقام الثاني

## حكم صلاة الجمعة مع تحقق الشروط

**خاتمة**